
مضامین اساسی در رویکرد نواندیشی دینی به مسائل زنان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

محمدرضا زیبایی‌نژاد

استادیار پژوهشکده زن و خانواده (نویسنده مسئول) - zibaei@wrc.ir

طاهره خزائی

استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران - Tahereh.khazaei@ut.ac.ir

چکیده

فمینیسم اسلامی پیوند عمیقی با گفتمان نواندیشی دینی دارد. نواندیشی دینی با ورود به حوزه مسائل زنان، هم به ادبیات نظری این حوزه اعتبار علمی بخشید و هم خود امتداد اجتماعی بیشتری یافت. نواندیشی دینی نخست احساس تعلقی به مباحث زنان نداشت. جریان‌های برابری خواهانه و فمینیستی ایرانی به ویژه مجله زنان نقش برجسته‌ای در فراهم‌سازی زمینه‌های ورود جریان نواندیشی دینی در مسئله‌شدگی زنان داشته‌اند. در واقع با ابتکار این مجله، نواندیشی دینی که شاید پیش از این دغدغه مسائل زنان را به صورت برجسته در کارنامه خود نداشت، وارد این میدان شد و به تولید ادبیات نظری در این حوزه پرداخت. از همین رو چهار چهره اصلی جریان نواندیشی، یعنی محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و محسن کدیور که از دریچه بحث‌های معرفت‌شناختی، کلامی و فقهی به مسئله‌شدگی زنان پرداخته‌اند، انتخاب شدند و همه مصاحبه‌ها و آثار منتشرشده از آنها و در رابطه با آنها در مجله زنان از شماره ۵۷ یعنی از آبان ۱۳۷۸ و در وب‌سایت‌ها تا سال ۱۳۹۶ به روش تحلیل

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی است که از سوی نویسنده مسئول برای شورای سیاست‌گذاری حوزه‌های علمیه خواهران با نام «رصد تحولات و جریانات فکری، فرهنگی و اجتماعی معطوف به زن و خانواده (۱۳۹۷-۱۳۵۷)» انجام گرفته است.

محتوا و البته با رویکردی انتقادی مطالعه و واکاوی شد. نتایج پژوهش نشان دهنده چند مضمون مهم در گفتمان جریان نواندیشی دینی در رویارویی با مسئله شدگی زنان است که عبارت‌اند از: عدالت عصری و امضایی بودن احکام اجتماعی (نزد شبستری)، عقل تاریخی و تکثر فهم از دین (نزد سروش)، فردگرایی اخلاقی و عقلانیت و معنویت (نزد ملکیان) و عدالت مساواتی و منفعت عقلانی (نزد کدیور).

واژگان کلیدی:

نواندیشی دینی، مسئله شدگی زنان، فمینیسم اسلامی، تحلیل مضمونی، مجله زنان.

مقدمه و طرح مسئله

در میان شاخه‌های فمینیسم، فمینیسم اسلامی پیوندی آشکار با مهم‌ترین مؤلفه بوم خود یعنی دین اسلام دارد و در پی همین پیوند، در شکل‌گیری خود عمیقاً و امدار روشنفکری دینی^۱ در اسلام است. نخستین وجه وابستگی و پیوند فمینیسم اسلامی و نواندیشی دینی در ادبیات نظری فمینیسم اسلامی ریشه دارد؛ چراکه نواندیشی دینی فراهم‌کننده ادبیات نظری فمینیسم اسلامی یعنی مبانی روش‌شناختی، مبانی دین‌شناختی و مبانی فلسفی نواندیشی دینی است و در واقع فمینیست‌های اسلامی در خلق ادبیات نظری تنها مصرف‌کننده هستند. دوم اینکه ورود نواندیشی دینی به مسائل زنان به‌ویژه در دهه هفتاد و هشتاد خورشیدی و پرداختن نواندیشان دینی به این حوزه در واقع به این مباحث اعتبار علمی بخشید. البته توجه به این نکته مهم است که ورود نواندیشی دینی به حوزه مسائل زنان نه به صورت خودخواسته، که به دنبال حساس‌سازی آنها از سوی طرفداران فمینیسم اسلامی در ایران و با هدف تولید و خلق ادبیات نظری و بخشیدن اعتبار علمی به این شاخه از فمینیسم صورت گرفته است؛ هرچند نواندیشان دینی نیز با ورود به مباحث زنان به جریان نواندیشی دینی امتداد اجتماعی بیشتری دادند. سومین کارکرد نواندیشی دینی در ارتباط با فمینیسم اسلامی

۱. هرچند برخی پژوهشگران میان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی تمایز قائل‌اند («روشنفکری دینی متأخر بنای بازگشت از قرآن ندارد» مصاحبه با سیدعلی میرموسوی، ۱۳۹۷/۴/۱۱، ایگتا)، نگارنده در این پژوهش به تمایزات این دو اصطلاح نظر نداشته؛ بنابراین در متن پیش‌رو هر دو را در یک معنای جامع و مشترک به کار برده است.

با تأکید بر مفاهیمی مانند دموکراسی، تساهل و مدارا، جامعه مدنی و حقوق شهروندی صورت گرفت که به ایجاد فضای فرهنگی - اجتماعی مناسب برای ظهور جریان «NGO» ای (فمینیسم در ذیل نهادهای مردمی) در دهه هفتاد و پس از آن ظهور جریان‌های فمینیستی کمک کرد و از این دیدگاه شاید حتی فمینیست‌های سکولار ایرانی لیبرال و چپ نیز می‌بایست خود را وامدار نواندیشی دینی بدانند. از سوی دیگر در حوزه رسانه‌های نوشتاری نیز گشودگی نواندیشی دینی به اندیشه‌های مدرن و پسامدرن، فضایی را فراهم کرد تا اندیشه‌های فمینیستی سکولار در مهم‌ترین نشریه زنانه، یعنی *مجله زنان* که به انتشار اندیشه‌های نواندیشی دینی در این حوزه می‌پرداخت، وارد شود؛ به طوری که این نشریه در دهه ۱۳۷۰ به مهم‌ترین تریبون انتشار آرا و اندیشه‌های فمینیست‌های سکولار تبدیل شد.

پس از پیروزی رویکرد اصلاح‌طلبی در حوزه سیاست ایران در سال ۱۳۷۶ و ایجاد فضای اجتماعی جدید، *مجله زنان* با برگزاری میزگردهایی با محوریت مهم‌ترین مسائل زنان، با دعوت از کارشناسان و صاحب‌نظرانی در حوزه مسائل زنان، همچنین نواندیشان دینی در هر میزگرد، به انتشار ادبیات نظری تولیدشده از تضارب آرا و اندیشه‌های آنها پرداخت. نیز به طور حرفه‌ای و مشخص از آبان ماه سال ۱۳۷۸ - یعنی از شماره ۵۷ به بعد - بخش‌هایی از مجله به انتشار سلسله مصاحبه‌ها و یادداشت‌هایی از نواندیشان دینی اختصاص یافت که تا سال‌ها ادامه داشت. در واقع با این ابتکار، نواندیشی دینی که شاید پیش از این دغدغه مسائل زنان را به صورت برجسته در کارنامه خود نداشت، وارد این میدان شد و به تولید ادبیات نظری با پشتوانه نواندیشی دینی در این حوزه پرداخت. البته انتقاد از قانون مدنی که در فقه اسلامی ریشه دارد، پیش از این جریان به صورت نامنظم و سازمان‌نیافته در مجلاتی مانند *زن روز* انعکاس می‌یافت؛ اما *مجله زنان* به عنوان نماینده نواندیشی دینی در حوزه مسائل زنان از شماره چهارم خود به نقد قوانین مدنی به قلم محسن سعیدزاده و با ادبیاتی فقهی پرداخت. با این حال همان‌گونه که در ادامه این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد، به نظر می‌رسد بر پایه انتقادهای موجود از نوع رویارویی نواندیشی دینی با مسئله‌شدگی زنان و شیوه پرداختن نواندیشان دینی به مسائل این حوزه، در ابتدا مسائل حوزه زنان به مثابه یک دغدغه مهم از سوی نواندیشان دینی پذیرفته نشده است.

یوسفی اشکوری (۱۳۷۹، ص ۴۷-۴۶) بر این نظر است که جریان‌های نواندیشی ایرانی بسیار کم به مسائل خاص زنان و محرومیت‌های دوچندان این قشر در جامعه بسته و

عقب مانده شرقی پرداخته‌اند و در به حاشیه بردن این میدان به عنوان یک میدان پژوهش، جای خالی نواندیشان دینی بیشتر برجسته است. در حالی که بیشتر روشنفکران در برخی زمینه‌ها نگاه و رویکردی تجددگرایانه دارند؛ اما درباره زنان و مسائل آنها، یا کاملاً سنتی می‌اندیشند یا نتوانسته‌اند از سیطره سنت رها شوند و از همین روزن را جنس دوم می‌دانند و به حقوق اساسی او توجه نمی‌کنند. جلال توکلیان (۱۳۸۰) با بررسی اجمالی دیدگاه نواندیشان ایرانی از عهد قاجار به این سو، آنها را به دو دسته نسل اول (میرزا ملکم خان، آخوندزاده و میرزا آقاخان) و نسل دوم (بازرگان به عنوان مهم‌ترین نماینده فکری این نسل) تقسیم می‌کند و بر این نظر است که هرچند نزد دسته نخست، موضوع تحول در حقوق زنان مسئله مهمی فهم و با جدیت پیگیری می‌شده است؛ اما دسته دوم اصولاً به مسئله زنان باور نداشته است؛ به‌ویژه آنکه اهمیت ندادن به مسئله زنان به نسل‌های بعدی نواندیشان منتقل شده و کمتر روشنفکر تولیدکننده یا توزیع‌کننده گفتمانی را می‌توان یافت که مسئله زنان را جدی گرفته و به آن پرداخته باشد. نبود طرح و گفت‌وگو در این حوزه را معمولاً به مناسب نبودن اوضاع فرهنگی - اجتماعی ایران نسبت می‌دهند و در رابطه با زمان مناسب برای پرداختن به این مسئله سکوت می‌شود.

در دهه هفتاد و هم‌زمان با غنی و گسترده شدن گفتمان نواندیشی دینی، عمادالدین باقی (۱۳۷۸) زمینه‌پردایی مسئله‌ای به نام زنان در جامعه سنتی ایرانی را به دلایل جامعه‌شناختی رد می‌کند و نبود زمینه و بستر مناسب را به وجود تعادل کارکردی میان اجزای گوناگون نظام اجتماعی و نبود شکاف میان بافت جامعه، توقعات زنان، نقش‌های اجتماعی زنان و امکانات و توانایی‌هایشان نسبت می‌دهد. او پیش‌بینی می‌کند در آینده، با ورود خیل دانش‌آموختگان سطوح عالی آموزش که نیمی از آنان زن هستند، همچنین فراگیر شدن رسانه‌های الکترونیکی و انتقال و جابه‌جایی ارزش‌های مدرن به دوردست‌ترین نقاط کشور، میان توقعات و نقش‌ها و امکانات زنان شکافی روزافزون شکل می‌گیرد و مسئله زنان به مسئله‌ای محوری تبدیل خواهد شد؛ به سخن دیگر موضوع زنان نه نزد نواندیشی دینی، که نزد هیچ جریان گفتمانی مسئله نبوده است و بررسی آثار روشنفکران ایرانی - چه مذهبی و چه غیرمذهبی - نشان می‌دهد این موضوع، یا مطرح نبوده یا جایگاه ممتاز و برتری به خود اختصاص نداده و در ردیف مسائل اجتماعی دیگر مطرح نظر نبوده است. باقی مسئله اصلی روشنفکران ایرانی را معطوف به حوزه سیاست و به‌طور ویژه مسئله استبداد و

آزادی خواهی می‌داند و بر این نظر است تا موضوع استبداد سیاسی که در ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه ایرانی و استبداد اجتماعی ریشه دارد، رفع نشود، نوبت به مسائل زنان نمی‌رسد؛ با این حال زنان باید به این موضوع توجه کنند که تا پیش از حل مسئله استبداد سیاسی - اجتماعی در جامعه ایرانی، هرگونه پرداختن به حقوق خاص زنان یا هر گروه و صنف خاصی نقض غرض است و زنان می‌توانند با فعالیت‌های اختصاصی خود عامل شتاب‌زای دفاع از حقوق همگانی باشند. در واقع زنان باید با فهم خود به مثابه بخشی از کل یکپارچه، مسئولیت تحقق جزئی از این پروژه کلان، یعنی حل منازعات اساسی سیاسی را بر عهده گیرند. چنین تحلیلی نظر چپ‌های سنتی را به ذهن متبادر می‌کند.

عباس عبدی (۱۳۷۸) نیز در تحلیلی نزدیک به تحلیل باقی، روشنفکری دینی را با دو موضوع اصلی، یعنی دموکراسی و حق حاکمیت مردم و دیگری اندیشه دینی و حواشی آن روبه‌رو می‌داند که حل این مسائل فارغ از مسئله جنسیت و فوری‌تر و کلان‌تر از آن است و تنها پس از گذر از این مسائل کلی که بیانگر اوضاع مردان و زنان در جامعه است، می‌توان با مسئله زن روبه‌رو شد؛ بنابراین حل و حتی طرح مسئله زنان پیش از کلیت دو مسئله دموکراسی و انتظار از دین برای روشنفکری دینی بی‌معنا تعریف می‌شود؛ مگر آنکه بتوان از مسئله زنان به عنوان ابزاری برای حل این دو مسئله نیز بهره برد. هرچند به نظر می‌رسد توجه به ویژگی‌های نظری روشنفکری دینی در دو مسئله دموکراسی و انتظار از دین، همان ویژگی‌هایی است که می‌تواند مبنای حل مسئله زنان در ایران نیز باشد.

در حالی که بیشتر منتقدان از نواندیشی دینی در پرداختن به مسائل زنان انتقاد کرده‌اند، مردیها (۱۳۷۸) اساساً وجود چیزی به نام مسئله زنان را ثمره و محصول نوعی توهم و مسئله‌سازی کاذب و انحرافی دانسته است. او در تحلیل علل فرودستی زنان بر دو ویژگی ذاتی یا تکوینی در زنان، یعنی جذابیت جنسی و دوم ضعف جسمانی به عنوان زمینه‌ساز سیطره مردان بر آنان تأکید می‌کند؛ هرچند یکی از این دو را نیز برای تداوم این سیطره کافی می‌داند. او شدت غیرقابل فهم جذابیت جنسی را پایه اصلی این تاراج تاریخی می‌داند و بر این نظر است که در دنیای مدرن، زنان درباره موقعیتشان به خود آگاهی رسیده‌اند و برای جبران ضعف جسمی خود به سازوکارهای حقوقی و حمایتی روی آورده‌اند تا در پناه قانون و حمایت سازوکارهای جدید اجتماعی، آزادی‌های خود را افزایش و آزادی‌های مردان را کاهش دهند. این در حالی است که با کاهش ضعف جسمانی خود بر جذابیت

جنسی خود افزوده‌اند و هرچند به نظر می‌رسد چهره‌های خشن و وحشی حاشیه‌بودگی زنان نسبت به مردان از بین رفته، اما اصل حاشیه‌بودگی زنان ثابت و پابرجا مانده است؛ چراکه هرچند ساختارها و ازجمله ساختارهای حقوقی به تدریج اصلاح می‌شوند و در سطح اصلاح فردی می‌توان از ابزار اخلاق و سفارش‌های اخلاقی بهره گرفت، در سطح کلان، طبیعت بر بستر خود جریان دارد و اصلاح‌پذیر نیست و از همین رو فرودستی زنان در کلیت خود اصلاح‌شدنی نیست (مردیها، ۱۳۸۰، ص ۳۹-۳۶). البته چنین دیدگاهی، هم به دلیل انکار مسئله‌شدگی زنان و هم داشتن نگاهی ذات‌گرایانه به زن و نقش او در ارضای تمایلات مردان با انتقادات شدید مخاطبان مجله زنان روبه‌رو شد (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۰). او هرچند در پاسخ به این انتقادات، رویکردی اصلاح‌گرایانه در پیش گرفت، درنهایت بر خاستگاه طبیعی برخی ناتوانایی‌های زنان یا دست‌کم تبدیل آنها در درازمدت، بر طبیعت ثانوی تأکید کرد که تغییر آن امری نزدیک به محال خواهد بود. از همین رو توصیه‌های مردیها به فمینیسم و دیگر حرکت‌های برابری‌خواهانه زنان به جای جنگ با واقعیت (اعم از ذاتی، تکاملی، ساختاری و نسبی) چاره‌جویی برای اصلاح و کاستن از فشار آن است.

بنا بر آنچه گفته شد، هرچند نقدهایی اساسی در چگونگی پرداختن نواندیشی دینی معاصر در ایران به مسئله زنان وجود دارد، نقش نواندیشی دینی در رشد و بالندگی جریان‌های برابری‌خواهانه زنان و فمینیسم اسلامی با شکل‌دهی به ادبیات نظری و ارائه مضامینی برای بازنگری در حقوق زنان، مهم، اساسی و انکارناپذیر است و از همین رو مطالعه آن در قالب پژوهش‌های علمی، امری ضروری به نظر می‌رسد.

چارچوب نظری

مفهوم روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی در فرهنگ جامعه‌شناسی انتقادی دارای چندین مؤلفه است: نخست روشنفکر دارای ذهنی انتقادی به معنای لایبیک آن است و در برابر همه آنچه برآمده از سنت است و با سنت هم‌خوانی دارد - حتی اگر سنت و اصل مستند به متن مقدس باشد - مقاومت می‌کند. دوم روشنفکر باید برای دستیابی به ارزش‌های مدرن یا اعتلای آن بکوشد. سوم دغدغه روشنفکر در دوره تاریخی پیچیده خود، رها شدن از قیومیت کلیسا و دولت (منابع قدرت سنتی)، همچنین انتقاد از نظم اجتماعی موجود و اشتیاق به آزادی و برابری به معنای مدرن آن است (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۱-۳۸۵). در تعریفی دیگر روشنفکران مدافعان اصلی ارزش‌های اخلاقی و پاسداران ضوابط و

معیارهای حافظ نظام‌های دموکراتیک یا لیبرال دانسته شده‌اند (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ص ۵۱۴). به سخن دیگر روشنفکر کسی است که به مدرنیته خوش‌بین است و آن را مسیر تعالی جامعه می‌داند و به همین دلیل پروژه مدرن‌سازی جامعه و در نتیجه عقلانیت مدرن را می‌پذیرد، در این چارچوب می‌فهمد و به کار می‌گیرد. بنابراین و به تبع از مفهوم روشنفکر، روشنفکر دینی نیز، هم دین را با عقلانیت مدرن فهم می‌کند و هم مدرن کردن دین را دنبال می‌کند. به بیان دیگر تفکر انتقادی روشنفکر دینی نیز در چارچوب فهم مدرن و به سمت اهداف مدرن قرار دارد و از همین زاویه نگرش، فهم انتقادی از متن دینی را به فهم انتقادی از خود متن مقدس می‌گستراند.

بر پایه چنین تعریفی از روشنفکر، ترکیب روشنفکر دینی ترکیبی متناقض‌نما به نظر می‌رسد؛ چراکه روشنفکر می‌تواند مسلمان یا متدین به هر دینی باشد؛ ولی روشنفکری و التزام کامل به موازین عقلانیت از یک سو و تعبد و ورزیدن به متن مقدس دینی از سوی دیگر با یکدیگر قابل جمع نیست (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۶). با وجود چنین تناقضی، شبستری (۱۳۸۵)^۱ سه معیار به کار گرفته شده توسط نواندیشان دینی برای تشخیص صواب و خطا در حوزه عقاید، اخلاق و احکام دینی را خردستیزی، خردپذیری یا خردگریزی، حسن اخلاقی یا قبح اخلاقی داشتن و مفید یا مضر بودن معرفی می‌کند. در واقع نزد این نواندیش دینی آنچه عالمان دین در عصر حاضر عرضه می‌کنند، افزون بر معیارهایی که خود عالمان دینی داشته‌اند، باید با این سه معیار نیز سنجیده شود. البته این نکته درخور توجه است که مصداق خردپذیری، واجد حسن اخلاقی و مفید بودن، امری مکان‌مند و زمان‌مند بوده و از نگاه نواندیشان در دوره‌ها و جوامع گوناگون، متفاوت است.

مطالعه پیشینه تاریخی نواندیشی دینی در ایران پس از انقلاب نشان می‌دهد ادبیات نواندیشی دینی از نیمه دوم دهه شصت به آهستگی شکل گرفت و در دهه هفتاد، افزون بر غنی‌تر شدن و گسترده شدن، به یک گفتمان تبدیل شد. جریان گفتمانی نواندیش دینی بیش از همه با نام عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری شناخته می‌شود و با آنکه شبستری در بیان دیدگاه‌های نواندیشانه‌اش تقدم دارد، به دلایلی چون برخورداری از ادبیات شاعرانه‌تر و مؤثرتر یا دانشگاهی بودن، به ویژه ارتباط با حلقه فکری کیان، گفتمان

۱. «مؤلفه‌های نواندیشی دینی»، ۱۳۸۵/۹/۹، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری.

نواندیشی دینی بیش از همه با نام سروش شناخته می‌شود.

علوی تبار (۱۳۸۴) جریان روشنفکری دینی در ایران را دارای چهار دوره تاریخی دانسته است: دوره نخست با سیدجمال‌الدین اسدآبادی؛ دوره دوم با مهدی بازرگان و یدالله سبحانی؛ دوره سوم با علی شریعتی و دوره چهارم، یعنی از دهه هفتاد به بعد با سروش شناخته می‌شود. در این چهار دوره، دغدغه مشترک روشنفکری دینی نگاه مدرن به دین، یعنی هماهنگ کردن دین با تحولات جهان امروز و در واقع نوبه‌نو کردن آن است. با این حال پاسخ اندیشمندان در هر یک از این چهار دوره با دیگری متفاوت است و سروش به عنوان نماینده این جریان فکری از دهه هفتاد به بعد، از زاویه معرفت‌شناسی انتقادی یا شناخت‌شناسی انتقادی، راهی به حل مسئله نواندیشی دینی گشود و با تمایز میان دین و فهم از دین، اولی را امری ثابت و دومی را متحول‌شونده دانست و مباحث خود را در این چارچوب صورت‌بندی کرد. در واقع در دهه هفتاد به بعد، نواندیشی دینی متأثر از موج سوم دموکراسی، پرسش رابطه دین و دموکراسی را مسئله محوری عصر خود دانست و از این زاویه، تفسیر یا تفاسیری از سکولاریسم را برگزید.^۱

بنا بر آنچه گفته شد، با هدف بررسی نقش و جایگاه نواندیشی دینی در مسئله‌بودگی زنان در جامعه ایرانی، دو پرسش اصلی می‌توان طرح کرد: نخست نواندیشی به‌ویژه نواندیشی دینی تا چه حد مسائل زنان را دارای اهمیت می‌داند و به آن می‌پردازد؟ که مخاطب این پرسش، بدنه جریان روشنفکری بوده‌اند. پرسش دوم اینکه روشنفکران دینی چه دیدگاه و طرح فکری در رابطه با زنان و مسائل آنان دارند؟ پاسخگوی این پرسش نیز چهره‌های اصلی جریان روشنفکری و چهره‌هایی بودند که به پاسخ به این پرسش می‌پرداختند.

۱. علوی تبار چند معنای مختلف از سکولاریسم بیان می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. غیردینی کردن کامل زندگی؛ ۲. انحصار دین به عرصه زندگی خصوصی و خارج کردن آن از عرصه عمومی؛ ۳. جداسازی دین از حکومت (state) به معنای شکل‌گیری حکومت مستقل از ادیان و بدون امتیاز ویژه برای دین‌داران یا مفسران دین و برابری حقوقی همه شهروندان در عرصه سیاسی؛ ۴. دخالت ندادن دین در گفتمان سیاسی. از نگاه وی نیروهای سیاسی ایران که خود را سکولار می‌دانند، بیشتر به دنبال استقلال دین از حکومت هستند؛ به این معنا که نباید امتیاز ویژه‌ای برای دین‌داران و مفسران دین در عرصه سیاست قائل شد؛ هر چند هر کسی می‌تواند از خط‌مشی‌های دینی و غیردینی سیاست دفاع کند. اما به‌طور کلی قوانین حاکمیتی حاصل خواست مردم و نه نشئت گرفته از اراده الهی است («اصلاح‌طلبی، دموکراسی و سکولاریسم»، مصاحبه با علیرضا علوی تبار، ۸۴/۴/۱۶، سکولاریسم نو).

قراین متعدد از جمله دیدگاه انتقادی برخی روشنفکران^۱ نشان می‌دهد در مقایسه با مسئله‌شدگی مسائل زنان در محافل روشنفکری جوامع غربی که در واقع برآمده از منطق اجتماع و شرایط اجتماعی زنان در این جوامع بوده است، مسئله‌شدگی زنان نزد جریان نوآندیشی دینی بیشتر توسط جریان‌های برابری خواهانه زنان به عنوان جریان‌های اجتماعی و فرهنگی ایجاد شده است. در میان جریان‌های برابری خواهانه و فمینیستی ایرانی، مجله زنان نقش برجسته‌ای در فراهم‌سازی زمینه‌های ورود جریان نوآندیشی دینی در مسئله‌شدگی زنان داشته است. بر پایه طرح دو پرسش اصلی در رابطه با مسئله‌شدگی زنان نزد جریان نوآندیشی دینی در ایران، در این مقاله به بررسی و پاسخ به پرسش دوم مطرح‌شده در بالا، یعنی دیدگاه و طرح فکری روشنفکران دینی در رابطه با مسئله‌شدگی زنان پرداخته خواهد شد. پرسش دوم از نوآندیشان ایرانی پرسشی از تحلیل فرودستی زنان، تبیین‌های فلسفی و کلامی و معرفت‌شناختی ناظر به اوضاع زنان و دیدگاه‌های خاص آنان درباره مباحث حقوقی و اجتماعی آنهاست که به واسطه نقش و جایگاه مهم مجله زنان در بسترسازی شکل‌گیری این گفتمان، متون منتشرشده از نوآندیشان دینی در رابطه با موضوع زنان، با تمرکز بیشتر بر مباحث مطرح‌شده در این مجله مورد مطالعه و تحلیل انتقادی قرار خواهد گرفت.

روش پژوهش

این پژوهش به روش تحلیل محتوای کیفی (Qualitative Content Analysis) انجام می‌شود و معطوف به تحلیل داده‌های متنی، یعنی آثار منتشرشده با موضوع نوآندیشی دینی و مسئله‌بودگی زنان است. هدف پژوهش شناخت، توصیف و تفسیر محتوای پنهان (Manifest and Latent Content) پیام متن و دست‌یافتن به معنای آن است (see: Denzin & Lincoln, 2000). نکته مهم در تحلیل متن‌های موردبررسی، مطالعه محتوای آشکار و ظاهری متن و نیز محتوای پنهان و عمیق‌تر آنها، با هدف کشف و شناسایی معانی بنیادین پیام است که البته هر یک از این دو وجه از متن در عمق و سطح انتزاع متفاوت‌اند (Kondracki & Wellman, 2002, pp.224-230). همچنین استقرایی بودن و هدفمند بودن انتخاب نمونه‌های متنی یا نمونه‌گیری، بر پایه پرسش‌های پژوهش از دیگر ویژگی‌های متمایز روش تحلیل محتوای کیفی است. رویکرد انتخابی این پژوهش از میان رویکردهای موجود به تحلیل محتوای کیفی، رویکرد عرفی است.

۱. ر.ک: تقی رحمانی، ۱۳۹۳/ علیرضا علوی تبار، ۱۳۸۵/ مجید محمدی، ۱۳۷۸/ حمیدرضا جلابی پور، ۱۳۷۸.

ویژگی متمایزکننده رویکرد عرفی در تحلیل محتوای کیفی که آن را مناسب بررسی و تحلیل متون موردنظر این پژوهش کرده است، مطالعه متون فارغ از همه پیش فرض‌ها و پیش‌پنداشته‌ها (Preconcieved Categories) و درمقابل، انجام مقوله‌گذاری و شناخت معنا بر پایه داده‌های متنی و به شیوه استقرایی است (ر.ک: ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ص ۱۵-۴۴/ تبریزی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵-۱۳۸).

واحد تحلیل متن، مصاحبه با نواندیشان دینی معاصر ایرانی در مجله زنان، همچنین آثار منتشرشده بر روی وبسایت‌های این افراد است که مسئله‌شدگی زنان در آنها برجسته است. متون منتشرشده از روشنفکران دینی دیگر در مجله‌ها و وبسایت‌ها که به نقد و تفسیر دیدگاه و رویکرد نواندیشان منتخب به مسئله‌شدگی زنان پرداخته‌اند، از دیگر منابع مورد تحلیل در این تحقیق است. این مصاحبه‌ها در مجله زنان از شماره ۵۷ یعنی از آبان ۱۳۷۸ و در وبسایت‌های آنها تا سال ۱۳۹۶ منتشر شده‌اند. در رابطه با انتخاب روشنفکران دینی، چهره‌های اصلی جریان نواندیشی دینی انتخاب شدند که افزون بر تعلق به گفتمان اصلی نواندیشی دینی ایرانی، به دلیل تعلق خاطر به بحث‌های معرفت‌شناختی، کلامی و فقهی، از این درجه به مسئله‌شدگی زنان پرداخته‌اند. این روشنفکران عبارت‌اند از: محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان^۱ و محسن کدیور. واحد معنا دربرگیرنده واژه‌ها، جمله‌ها یا عبارتهایی از متن است که در محتوا یا زمینه با یکدیگر در ارتباط‌اند و منطقه محتوایی (Content area) یا خوشه (Cluster) محتوایی، بخش‌هایی از متون موردبررسی هستند که یا به صورت مستقیم به مسئله‌شدگی زنان و مسائل ایشان در نواندیشی دینی پرداخته‌اند یا بحث‌های زیربنایی و مبنایی مرتبط با این موضوع را مطرح کرده‌اند. همچنین درنهایت با یافتن مضمون‌های (Themes) اصلی که دارای بالاترین سطح از انتزاعی‌سازی در معنا هستند، محتوای پنهان متون مورد مطالعه انتقادی قرار می‌گیرد.

۱. در معرفی ملکیان به عنوان نواندیش دینی این نکته درخور توجه است که او از نیمه دوم دهه هشتاد به بعد در زمره روشنفکران دینی قرار نمی‌گیرد و اصولاً روشنفکری دینی را امری متناقض‌نما می‌داند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مصطفی ملکیان؛ «آسیب‌شناسی روشنفکری دینی»؛ ۸۶/۶/۲۸، وبسایت رسمی محسن کدیور). او در یک مصاحبه، پنج مرحله تحولی در اندیشه خود را توضیح می‌دهد که درواقع تأییدی بر بیرون رفتن از دایره نواندیشی و نواندیشان دینی است. بنابراین در این مقاله با اغماض، ملکیان دینی یعنی ملکیان تا پیش از نیمه دوم دهه هشتاد به‌ویژه به دلیل برجسته بودن مسئله‌شدگی زنان در ادبیات گفتمانی و نظری او، در زمره نواندیشان دینی در نظر گرفته شده است. بنابراین ملکیان متأخر و اندیشه‌های او در این دوره، مورد بحث و نظر این نوشتار نیست.

یافته‌های پژوهش

مطالعه متون انتخاب شده در پاسخ به پرسش دوم، یعنی شناخت طرح و دیدگاه روشنفکران دینی در رابطه با زنان و مسائل آنان نشان‌دهنده چند مضمون مهم در گفتمان جریان نواندیشی دینی در رویارویی با مسئله‌شدگی زنان است. این مضمون‌ها عبارت‌اند از: عدالت عصری و امضایی بودن احکام اجتماعی (نزد شبستری)، عقل تاریخی و تکثر فهم از دین (نزد سروش)، فردگرایی اخلاقی و عقلانیت و معنویت (نزد ملکیان) و عدالت مساواتی و منفعت عقلانی (نزد کدیور).

عدالت عصری و امضایی بودن احکام اجتماعی

عدالت عصری یکی از مضمون‌های یافت شده در متون منتشر شده در جریان نواندیشی دینی است. این مضمون بیش از همه در آثار منتشر شده از محمد مجتهد شبستری در پرداختن به مسائل زنان برجسته است. از نگاه این نواندیش دینی، دین‌داری تنها در پرتو علوم و معارف بشری میسر است و در هریک از سه مرحله مهم دین‌داری، یعنی شناخت خدا و پیامبر ﷺ، فهم تعالیم خدا و پیامبر ﷺ و جهت دادن به زندگی مطابق با این آموزه‌ها مدخلیت تام و کاربرد اجتناب‌ناپذیر دارد. بنابراین معرفت دینی ناب و به دور از پیش‌فرض‌ها و عناصر و آمیزه‌های غیردینی وجود ندارد (ر.ک: مجتهد شبستری، شهریور ۱۳۶۶، ص ۱۲-۱۴/ همو، آبان ۱۳۶۶، ص ۲۰-۲۳/ همو، اسفند ۱۳۶۶، ص ۱۰-۱۱/ همو، خرداد ۱۳۶۷، ص ۱۰-۱۳. همو، آذر ۱۳۶۷، ص ۲۸-۲۹/ همو، اردیبهشت ۱۳۶۸، ص ۱۴-۱۷/ همو، مرداد ۱۳۶۸، ص ۱۴-۱۵). شبستری در دهه اخیر با فراتر رفتن از فهم متن دینی، به واکاوی در «چیستی متن دین» وارد شده و به این دیدگاه رسیده است که متن قرآن متنی آسمانی نیست و محصول ارتباط یک فرد زمینی، یعنی پیامبر اسلام ﷺ با خداوند است. در واقع مجتهد شبستری نواندیشی دینی را وارد قلمرو خود دین می‌کند و عصریت را در خود متن مقدس نیز جاری می‌داند که در نوع خود، نواندیشی دینی رادیکالی است؛ به‌ویژه نظریه «تفسیر نبوی از جهان» رادیکال‌ترین نظریه نواندیشی دینی درباره وحی و قرآن - دست کم در ایران - بوده است. در نگاه شبستری لفظ و معنای قرآن هر دو از پیامبر اسلام ﷺ است و قرآن در تمام زمینه‌ها محتوای تفسیری و نه اخباری دارد (علیجانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰)؛ به‌ویژه آنکه این نواندیش دینی که از اندیشه امکان‌بازسازی فقه و اصول آغاز کرده بود، در دوران تطور خود به «امتناع فقه و اصول» رسید که نشان‌دهنده رادیکالیسم دیگری در

نواندیشی دینی معاصر است (ر.ک: شبستری، ۱۳۹۶). البته این نظریه که اصل دین مقوله‌ای بشری - الهی است، یعنی حقیقت امری تنزیل یافته و متناسب با فهم رسول و دیگر مردم است و ثابت، مطلق، ازلی و قدسی بودن دین با واقعیت و ادعای خود قرآن سازگاری ندارد، موضوع تازه‌ای نیست (پیمان، ۱۳۷۱، ص ۲۶-۳۰). به‌طور کلی شبستری با نقد نگرش ذات‌گرا، اصولی‌ترین و قاطع‌ترین گام را در جهت پیشبرد بحث و بازنگری در فرهنگ و سنت انجام داد.

در حوزه مسائل زنان، شبستری فتاوی فقها درباره نظام و حقوق خانواده را مبتنی بر پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظارات آنان از احکام دینی می‌داند و بر این نظر است که فقها برای نظام خانواده یک وضع و نظام طبیعی و سالم قائل‌اند و تخطی از آن را همراه با پیامدهای ناگواری معرفی کرده‌اند. در نظر آنها، ساختار خانواده باید خودش را با دیگر ساختارهای تثبیت‌شده‌ای که در جهان آفرینش وجود دارد، هماهنگ کند و شکل‌های دیگر روابط زن و مرد انحراف از این نظام طبیعی است. بنابراین حقوق و مسئولیت‌های زن و مرد در خانواده و جامعه باید متناسب با این نظام طبیعی هماهنگ شود؛ بنابراین تمایزات جسمی و روان‌شناختی زن و مرد نیز باید ذیل همین نظام طبیعی هماهنگ شود. در چنین دستگاه فکری، نظام خانواده مهم‌ترین و اصلی‌ترین نظام اجتماعی قلمداد می‌شود و نظام‌های دیگر، یعنی نظام‌های سیاسی، اقتصادی و... باید خود را با نظام خانواده تطبیق دهند و از همین رو احکام بیان‌شده در کتاب و سنت بیان‌کننده وضع طبیعی خانواده و تغییرناپذیر دانسته شده است. در چنین نگرشی، زن در درجه اول مسئول به دنیا آوردن فرزند است تا نسل انسانی محفوظ بماند و از همین رو بسیاری از حقوق یا مسئولیت‌های زنان در خانه و اجتماع با این مسئولیت مقید می‌شود. بنابراین درحالی که مردان موجوداتی تمدن‌ساز تعریف می‌شوند که جامعه را اداره می‌کنند، زنان باید نگهدارنده و حافظ کانونی باشند که به مردان قدرت انجام کارهای بزرگ اجتماعی را می‌دهد.

شبستری خود را طرفدار دیدگاه تاریخی بودن خانواده می‌داند و اگرچه تمایزات جسمی و روانی زن و مرد را انکار نمی‌کند - متأثر از دیدگاه داروین - معتقد است تفاوت‌های موجود در روند تکامل تدریجی انسان پدید آمده و هیچ نقشی از پیش تعیین‌شده‌ای بر آن حاکم نیست. از همین رو به ساختار طبیعی اعتقادی ندارد و ساختار شکل‌گرفته بر پایه تمایزها و تفاوت‌های جسمی و روانی میان دو جنس را تغییرپذیر

می‌داند؛ بنابراین بر این نظر است که می‌توان شکل‌های دیگری از زندگی خانوادگی را با نوع دیگری از تقسیم کار و سیستم حقوقی مطرح کرد و تفاوت‌های موجود را به نفع عدالت و برابری حقوق به تدریج کاهش داد؛ البته با حفظ اصل نظام خانواده.^۱ وی بر ضرورت داشتن نگاه تاریخی به کتاب و سنت تأکید دارد و با تأکید بر شناخت جهت و حکمت تغییرات ایجاد شده در حقوق زنان توسط پیامبر ﷺ، این تغییرات را به سوی برابری میان دو جنس و عدالت توصیف می‌کند و بر این نظر است که پیامبر اسلام ﷺ با تغییر در بخشی از حقوق و مقررات ظالمانهٔ مربوط به زنان در آن عصر، آغازگر تغییر و تحول بوده و از ظلم زمانه در مورد زنان به عدل زمانه در مورد آنان حرکت کرده است و نابرابری‌های شدیدی را که در آن جامعه علیه زنان وجود داشته، متناسب با فهم و درک آن روز از «عدالت» تغییر داده و به سوی عدالت زمانه حرکت کرده است. بر پایهٔ چنین فهمی از تغییرات حقوقی میان دو جنس و عدالت نزد شبستری، تغییرات ایجاد شده توسط پیامبر ﷺ و در عصر ایشان نهایت تغییرات ممکن نیست؛ بلکه این میزان و نوع از تغییرات در آن زمان خاص و با توجه به اوضاع جامعهٔ پیامبر ﷺ در آن زمان، مفهوم و مقدور بوده و صورت گرفته است؛ بنابراین پیام اصلی این تغییرات آن است که دیگر نابرابری‌های تحمیل شده به زنان در طول تاریخ باید برطرف شود. موضوع برابری میان دو جنس به عنوان هدف دین و اتخاذ سیاست‌های مرحله‌ای برای رسیدن به این هدف و نیز غفلت فقها از هدف پیامبر ﷺ یعنی دستیابی به برابری و تأکید و توجه به ظاهر نصوص، دیدگاه طاهر الحداد (۱۸۹۹-۱۹۳۶م) از اندیشوران اهل سنت است که دیگر روشنفکران عرب نیز به آن پرداخته‌اند و از طریق آنان به ادبیات روشنفکران ایرانی وارد شده است.^۲

۱. این اشکال به شبستری وارد است که اگر تمام ساختارها تاریخی‌اند، چرا اصل خانواده تاریخی نباشد و اصولاً چرا نزد وی تحولات صرفاً با لحاظ به خطر نیفتادن اصل خانواده تجویز می‌شود؟
۲. دو اشکال مهم به این دیدگاه وارد است: نخست هیچ دلیل و گواهی در دست نیست که نشان دهد برابری در نقش‌ها و حقوق از اهداف دین بوده است و به نظر می‌رسد نواندیشان دینی میان برابری انسانی و ارزشی دو جنس با برابری در نقش‌ها و حقوق خلط کرده و از اولی، دومی را نتیجه گرفته‌اند. دوم نواندیشان دینی ایرانی تمایز و تفاوتی میان خوانش اهل سنت (خوانش طاهر الحداد و دیگر اندیشوران عرب) و خوانش ممکن نزد تشیع قائل نشده‌اند؛ چراکه در تقریر اهل تسنن، پس از عصر پیامبر ﷺ نوبت به عصر صحابه و فقها می‌رسد که خطا پذیرند؛ در حالی که

بدین ترتیب عدالت را باید در هر عصری تعریف کرد و نباید تفسیری ثابت از عدالت بیان نمود. تعریف عدالت در هر عصری به خود انسان‌ها واگذار می‌شود و آنها باید تعریفی از آن بدهند. مطالعه فهم شبستری از عدالت نشان‌دهنده تغییر نگاه این نواندیش دینی از فهم عقلی از عدالت به فهم روان‌شناختی از عدالت است؛ یعنی احساس ظلم و احساس عدالت تغییر جهت داده و داور نهایی در فهم معنای عدالت و تشخیص مصادیق آن را عرف زمانه دانسته است؛ چراکه در جامعه امروز، حقوق نابرابر میان دو جنس ناعادلانه و تقسیم وظایف بر اساس جنسیت به لحاظ روان‌شناسی اجتماعی، یعنی آنچه عموم مردم از آن استنباط می‌کنند، فرادستی مرد و فرودستی زن فهم می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۲۷). البته باید بر این نکته تأکید کرد که این برداشت از عدالت، ابداع شبستری نیست و روشنفکران ایرانی از زمان آخوندزاده همین برداشت مدرن از عدالت را مطرح کرده‌اند (آدمیت، ۱۳۴۹، ص ۱۵۳).

اهل تشیع پس از عصر پیامبر اسلام ﷺ از ۲۵۰ سال ادبیات شیعی تولید شده هم‌زمان با دوران حیات امامان معصوم علیهم‌السلام برخوردارند که با اهداف تشریح و با احکام شریعت، آشنایی خطاناپذیر دارند. بنابراین چنانچه برابری جنسیتی از اهداف پیامبر ﷺ بوده است و احکام جعل شده مسیرهایی برای دستیابی به این هدف و در نتیجه سیال فهم شوند، این جریان باید در دوران امامان شیعه علیهم‌السلام نیز دنبال می‌شد؛ این در حالی است که شواهد روایی نشان از خلاف آن و اصرار امام علیه‌السلام بر حکم رسول‌الله ﷺ دارد. برای نمونه در زمان امام صادق علیه‌السلام برخی فرقه‌های اهل تسنن به برابری دیه زن و مرد معتقد بوده‌اند؛ اما امام با قاطعیت در برابر این تغییر مقاومت می‌کند و دلیل نیم‌بودن دیه زن در مازاد بر ثلث دیه را حکم رسول خدا ﷺ و به همین دلیل تخطی‌ناپذیر معرفی می‌کند. به سخی دیگر آنچه را که روشنفکر دینی جمود بر احکام در دوران پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ تفسیر کرده است، نه کژفهمی فقیه، بلکه اصرار معصوم علیه‌السلام بر حکم مجعول و غیرسیال دانستن آن بوده است. بنابراین می‌توان این پرسش را طرح کرد که اگر برابری جنسیتی هدف نهایی دین اسلام بوده است، چرا نزد هیچ‌کدام از امامان شیعی علیهم‌السلام گواه و شهادی بر تغییر احکام به نفع برابری میان دو جنس به چشم نمی‌خورد؟ دیگر اشکال وارد بر شبستری در این بحث آن است که این ادعا که پیامبر ﷺ از ظلم زمانه به عدل زمانه حرکت کرده است، نه تنها مورد پرسش است، که درخور انکار است؛ چراکه در عصر نزول قرآن که استمرار عصر جاهلی است، اقتضای عدالت زمانه آن است که زن ارث نبرد و مهریه به پدر (سرپرست) زن داده شود، نه به خود او؛ بنابراین جعل احکامی مانند ارث‌بری زن و تعلق مهریه به خود او با عدالت زمانه نیز ناسازگار است و صرفاً بر اساس فهم دیگری از عدالت، یعنی عدالت استحقاقی، قابل توضیح است.

دیگر مضمون مهم در مسئله‌شدگی زنان در اندیشه‌های شبستری و البته برخی دیگر از نواندیشان دینی، امضایی دانستن احکام اجتماعی مرتبط با زنان از جمله دیه و ریاست بر خانواده به عنوان موضوعاتی همچنان مورد منازعه در ساختار حقوقی خانواده است. طرفداران این نگاه بر این نظرند که موضوعاتی مانند دیه و ریاست بر خانواده پیش از اسلام دارای قالب خاص خود بوده و اسلام تنها آن را امضا و تأیید کرده است و این به معنای عرفی بودن و در نتیجه تغییرپذیر بودن چنین ساختارهای حقوقی است. در واقع نواندیشان دینی از امضایی بودن ساختارهای حقوقی و برخی احکام، عرفی بودن آنها را نتیجه می‌گیرند؛ بدین معنا که اسلام بر قضاوت عرف در موضوعاتی مانند ریاست بر خانواده و دیه تأکید داشته و به همین دلیل، اگر عرف در دیدگاه خود در شرایط اجتماعی متفاوت، تغییراتی را ایجاد کند، شریعت نیز به تبع این تحول، وضع جدید را امضا می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۲۷). وارد شدن به چنین سطحی از نواندیشی در دین نزد شبستری به صورتی است که بر نبود حکم شرعی ابدی در قرآن تصریح کرده و بر اصالت ارزش‌های اخلاقی و نه مصادیق ارزش‌های تاریخی آن تأکید می‌کند؛ بنابراین عدالت بر اساس فهم زمان‌مند از دین، از مصادیق ارزش‌های اخلاقی درجه اول است؛ چراکه قرآن نیز موضوعاتی را امضا کرده است که خود انسان‌ها در طول تاریخ تشخیص داده‌اند (ر.ک: همو، ۱۳۹۲). بدین ترتیب نزد شبستری تمایزات حقوقی موجود میان زن و مرد در فقه، قابلیت تحول کامل و هماهنگ با فهم زمان‌مند را دارد؛ بنابراین برابری حقوقی زن و مرد از نگاه او امری مسلم است و حقوق بشر مبتنی بر برابری میان دو جنس باید از سوی مسلمانان پذیرفته شود (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۲۷).

عقل تاریخی و تکثر فهم از دین

دیگر مضمون یافت‌شده در آثار منتشرشده از نواندیشان دینی در پیوند با مسئله‌شدگی زنان، فهم عقل به مثابه امری تاریخی و تکثر فهم از دین یا پلورالیسم است که نزد عبدالکریم سروش برجسته است. تاریخی بودن و فهم زمان‌مند از مفهوم عقل - یا به گفته دیگر - عصری شدن عقل، یکی از مؤلفه‌های اصلی نواندیشی است. نزد این نواندیش دینی، عقل حقیقت و امری انتزاعی و مطلق نیست؛ بلکه امری تاریخی است؛ به این معنا که مردم همواره به اقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی و محدودیت‌های شخصی خود تعقل می‌کنند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۱). در اینجا سروش میان سه مفهوم عقل و تعقل یعنی به کارگیری

عقل و عقلانیت تمایزی قائل نشده است.^۱ سروش در مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت همانند شبستری، فهم انسان‌ها از شریعت را تحت تأثیر معلومات و مفروضات برون‌دینی آنها تعریف کرده، آن را امری پیوسته در حال تحول و تغییر توصیف می‌کند. در چنین چارچوبی از اندیشه، شریعت امری قدسی و جاویدان است؛ اما فهم شریعت امری بشری و خاکی و متغیر است؛ بنابراین باید میان معرفت دینی و معرفت‌های علمی و فلسفی و عرفانی گفت‌وگویی پیوسته برقرار شود (ر.ک: همو، ۱۳۹۳). البته این دیدگاه را پیش‌تر شریعتی در قالب پذیرش ثبات مذهب و شناخت از آن به عنوان امری همواره در تغییر و تکامل مطرح کرده بوده است (پیمان، ۱۳۷۱، ص ۲۶-۳۰). البته در سال‌های اخیر، سروش از اندیشه قبض و بسط در فهم دین عبور کرده و در کتاب قبض و بسط تجربه نبوی، خود دین و نه صرفاً معرفت دینی را دارای قبض و بسط تاریخی می‌داند و همچون پیمان، قرآن را کلام پیامبر ﷺ می‌خواند و نشان می‌دهد از دیدگاه کلاسیک درباره وحی و قرآن فاصله گرفته است (علیجانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

از نگاه سروش بهترین نظام حقوقی و برترین قرارداد اجتماعی آن چیزی است که تحقق ارزش‌های اخلاقی را تسهیل کند و در مناسبات میان زن و مرد نیز باید پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی مهم محفوظ بماند که برای حفاظت از این ارزش‌ها مقرراتی به نام «احکام» وضع شده است. البته نکته درخور توجه آن است که مقررات یا احکام امری صدرصد موقت، مقطعی و متکی به شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی یا به سخن دیگر زمان‌مند هستند - مگر خلاف آن اثبات شود - درحالی‌که ارزش‌های اخلاقی پایدارترند و دوام بیشتری دارند و شاید بتوان حتی برخی از ارزش‌های اخلاقی را امری فراتاریخی و همیشگی دانست. این نواندیش دینی در مناسبات میان زن و مرد، یکی از مهم‌ترین ارزش‌ها را حفظ زن بودن و مرد بودن افراد در این مناسبات دانسته و بر این نکته تأکید کرده است که این رابطه نباید محل کمال یافتن زنانگی و مردانگی باشد و به تبدیل شدن یکی به دیگری بینجامد. چنین دیدگاهی نزد سروش نشان می‌دهد هرچند اصولاً ذات‌گرا نیست و به نگرش تاریخی و اجتماعی گرایش دارد، مسئله زن به عنوان یک

۱. برای آشنایی بیشتر با تمایز عقل، تعقل و عقلانیت ر.ک: عباس حیدری‌پور؛ ظرفیت‌های تملنی علم کلام در گفت‌وگو با محمد تقی سبحانی؛ ص ۲۵۶-۲۹۱.

موضوع تاریخی را از دیدگاه ذات‌گرایی بررسی می‌کند و با تأکید بر این موضوع که وقتی چیزی در تاریخ قاعده شد، باید آن را واجد ریشه‌ای در روان یا ساختار بیولوژیک انسان دانست (ر.ک: نوربخش، ۱۳۸۰)، از تاریخ قاعده‌ای ذاتی و طبیعی استخراج می‌کند.

بنابراین سروش با پذیرش چنین اصل ابتدایی در رابطه میان زنانگی و مردانگی، دو وظیفه را مطرح می‌کند: نخست بیان تعریف درست از مردانگی و زنانگی و دوم پایبند ماندن به تعریف از زنانگی و مردانگی در وضع قوانین. البته این روشنفکر دینی بر زمان‌مند و مکان‌مند بودن تعریف زنانگی و مردانگی یا به عبارتی بر ساخت بودن و برآمدن آنها از دانش‌های زمانه و پیش‌های فرهنگی تأکید می‌کند. سروش تعریف عموم مکاتب فکری قدیم و نیز مکاتب دینی از زن و زنانگی، همچنین احکام اجتماعی و احکام عبادی خاص زنان را اموری توصیف می‌کند که افزون بر محتوای اجتماعی، حقوقی یا اخلاقی، دارای جنبه‌های اسطوره‌ای نیز هستند و با تأکید بر این نکته که مسائل رازآلود و اسطوره‌ای در چارچوب خاص خود معنا دارند، عمل به آنها در جامعه عرفی شده را عامل بروز مشکلات بسیاری برای جامعه می‌داند. در چارچوب چنین فهمی از دین، سروش بر نگرستن به همه احکام دینی، هم از منظر عرضی (نه ذاتی) دین و هم اسطوره‌ای و در نتیجه اسطوره‌زدایی از احکام دینی تأکید می‌کند؛ چراکه تعارض برخی از احکام فقهی و حقوقی با واقعیت‌های اجتماعی در دوران کنونی آشکار است. در واقع هنر روشنفکر دینی، تشخیص گزاره‌های ذاتی دین از عرضیات دین تعریف می‌شود؛ چراکه عرضیات دین اموری تغییرپذیرند.^۱ نکته مهم دیگر در نواندیشی دینی سروش، تأکید بر

۱. بحث از ذاتی و عرضی بودن دین را یک سده پیش طاهر الحداد (۱۸۹۹-۱۹۳۶م) از اندیشوران اهل سنت در کتابی با نام زن در شریعت و جامعه ما مطرح کرده بود و سروش مبدع چنین ادبیاتی نیست. در رویکرد مفهومی الحداد بر دو مؤلفه تأکید شده است: نخست تمایز میان هنجارها و تجویزهای ضروری و ابدی با هنجارهای مشروط و در نتیجه مکان‌مند و زمان‌مند از یک سو و تمایز میان اهداف اسلامی مانند توحید، رفتار اخلاقی، برقراری عدالت، احترام و برابری میان مردم که اموری ابدی هستند با آموزه‌های اسلامی از سوی دیگر. دومین مؤلفه را الحداد در رویکرد مفهومی خود «سیاست تدریجی» می‌خواند که در نظر او سیاستی است که فرایند قانون‌گذاری قرآن و سنت را به پیش برده است. برابری در اسلام بالاترین هدف است و لازمه سیاست تدریجی، نزدیک شدن گام‌به‌گام به سوی این هدف والاست. پس از الحداد، فضل‌الرحمان اندیشمند پاکستانی و محقق در حوزه هرمنوتیک و فهم قرآن، دیدگاه مشابهی را در کتاب منزلت زنان در اسلام: تغییری مدرن به گفت‌وگو گذاشته و اولویت و اهمیت شریعت بر اخلاق و تحت‌الشعاع قرار گرفتن علم اخلاق با حقوق را مورد انتقاد قرار داده است. نزد او قوانین حقوقی در قرآن مشروط به

تقید احکام به وسع و طاقت مردم - البته با تفسیری جدید - است؛ چراکه افزون بر فهم وسع و طاقت از دیدگاه جسمی، بر وجه روحی و ذهنی طاقت نزد افراد تأکید می‌کند و این وجه از وسع را امری اجتماعی و فرهنگی و به سخن دیگر، امری مکان‌مند و زمان‌مند معرفی می‌کند که می‌تواند در جوامع و زمان‌های تاریخی متفاوت، متغیر باشد. بنابراین در وضع مقررات باید مراعات وسع و طاقت افراد را کرد؛ چراکه آنچه را توسط عرف پس زده شود، نمی‌توان امری دینی دانست.

سروش در پاسخ به این پرسش که چرا زنان در طول تاریخ، درجهٔ دوم انگاشته شده و تحت ستم بوده‌اند و نتوانسته‌اند خود را آن‌گونه که بایسته است، نشان دهند، بر نقش باور زنان از خودشان و باور مردان از زنان، نیز تلقی زنان از مردان تأکید می‌کند که در نهایت به اقتضای یک سیستم مردسالار انجامیده است. او با رد تبیین مبتنی بر مسئلهٔ ستم به زنان به عنوان راه‌حل، بر فهم چرایی مسئله و یافتن ریشه‌های واقعی این واقعیت تأکید می‌کند. نزد او تعامل چهار بینش، یعنی باور زن از خود، باور زن از مرد، باور مرد از خود و باور مرد از زن در فضای کلی تاریخی، به ایجاد نظام مردسالاری و ستم بر زنان انجامیده است. سروش با چنین تحلیلی، فهم شرایط زنان را نه در قالب مفهوم ستم بر زنان، که امری مقتضای شرایط می‌داند و راه‌حل تغییر در مناسبات زن و مرد را تغییر در چهار بینش برشمرده شده معرفی می‌کند. در بحث‌های معرفت‌شناسانه و تفاوت در فهم متفاوت زن و مرد از زیست جهان و روابط انسانی، سروش تفاوت میان فهم و نگاه زنانه و مردانه را - به‌ویژه در برخی مسائل - ناممکن نمی‌داند و بر آن تأکید می‌کند؛ هرچند که پدید نیامدن اختلال در روابط میان دو جنس به دلیل تفاوت در فهم‌ها و نگاه‌های ایشان را تأیید می‌کند و حتی آن را عامل غنای حیات انسانی بر می‌شمرد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸).

فردگرایی اخلاقی، عقلانیت و معنویت

مضمون بعدی در گفتمان نواندیشی دینی ایران معاصر در رابطه با مسئله‌شدگی زنان، فردگرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی است که بیش از همه در اندیشه‌های مصطفی ملکیان به

بستر اجتماعی و تاریخی صدورشان هستند و درمقابل، اهداف اجتماعی یا اصول اخلاقی قرار گرفته در پس این قوانین اموری ابدی و تغییرناپذیرند (میرحسینی، ۱۳۹۴، ص ۸۶-۹۳).

چشم می خورد. ملکیان - البته با اغماض از تعریف او به عنوان نواندیش دینی - در میان دیگر روشنفکران دینی، نقش برجسته تر و آگاهانه تری در پرداختن به مسائل زنان و مسئله شدگی زنان در جریان و گفتمان نواندیشی دینی داشته است. ملکیان از ادبیات فمینیستی بهره می گیرد و حتی برای فمینیسم معادل فارسی «زنانه گری» را بیان می کند. وی افزون بر به رسمیت شناختن فمینیسم، از دیدگاه های فمینیستی مربوط به تحقیقات خود نیز آگاه است. سیر تغییر اندیشه و دیدگاه او نسبت به دیگر روشنفکران دینی، پیچیده و متغیرتر است. خود او سیر این تغییر را به ترتیب «بنیاد گرای اسلامی»، «سنت گرای اسلامی»، «تجدد گرای اسلامی»، «اگزستانسیالیست الهی» و در نهایت رسیدن به دیدگاهی برساخته خودش توصیف می کند که به «عقلانیت و معنویت» معروف شده است^۱ (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۹). البته معنویت نزد ملکیان به معنای دین معنوی نیست که در گرو تعبد بوده و در نتیجه با عقلانیت سر سازگاری ندارد (ر.ک: سلیمانی، ۱۳۹۲، ص ۵۰-۵۵)؛ بلکه معنویت مورد نظر او تجربه گرا، غیر تعبدی، فاقد شخصیت های مقدس و غیر مبتنی بر مابعدالطبیعه است (ر.ک: بهزاد حمیدیه، ۱۳۸۳).

او در حوزه مسائل زنان، قائل به تفاوت میان زن و مرد در ساحت های گوناگون است و بر این نظر است که میان زن و مرد تا یک لایه های روحی ای تفاوت وجود دارد؛ اما در لایه های بعدی، دیگر مردانگی و زنانگی وجود ندارد. هرچند بر رسوخ شرایط اجتماعی و فرهنگی در زمانه بنیان گذاران ادیان، از جمله اسلام در ادیان تأکید می کند؛ اما برای انسان تجدد گرا این حق را قائل است که ورای شرایط اجتماعی و فرهنگی دوره بنیان گذاری اسلام، دین خود را استنباط کند. به طور کلی ملکیان تمایزات جسمی، ذهنی و تمایز در نفس زن و مرد را می پذیرد؛ ولی تفاوت ارزشی برآمده از تمایزات تکوینی زن و مرد و

۱. ملکیان قرائت بنیادگرایانه را به توجه به ظواهر دینی و درمقابل، بی توجهی به روح و پیام غیرلفظی دین متهم می کند که در برخورد با کتاب، بسیار لفظ گراست و به ندرت عدول از لفظ را روا می داند. دومین نقد وارد بر قرائت بنیادگرایانه نزد ملکیان به شریعت داری شدید آن باز می گردد که تقریباً همه دین را در فقه منحصر می داند. این در حالی است که در قرائت تجددگرایانه، هم روح دین و پیام های غیرلفظی مورد تأکید است و هم فقه گرا نیست و بیش از فقه بر اخلاق و رفتار اخلاقی تمرکز دارد. ملکیان بر این نظر است که در بنیادگرایی، تفکر مردسالارانه شدیدی وجود دارد؛ اما اسلام تجددگرا به عقل اهمیت فراوان می دهد و حقوق بشر مدون در اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸م) را از مظاهر عقل گرایی می داند.

در نتیجه تعیین اخلاق یا حقوق خاص جنسیتی و متمایز برای هر یک از دو جنس را رد می‌کند. او بازتاب و پیامد تمایزات تکوینی میان زن و مرد را در تنظیم مناسبات اجتماعی دارای اهمیت می‌داند و بر این نظر است که باید به تمایزات روانی میان دو جنس توجه کرد و هر چند فرصت‌های نابرابر برای دو جنس را نمی‌پذیرد، بر امکان انتخاب نقش‌های ناهم‌اندک توسط هر یک از دو جنس در فرصت‌های برابر - به دلیل تفاوت‌های روانی - تأکید می‌کند. به‌طور کلی ملکیان در اخلاق و حقوق به دیدگاه قراردادگرا معتقد است و تناسب ضروری تکوین و تشریح را رد می‌کند.

ملکیان سه تصویر از اسلام، یعنی «اسلام یک» (اسلامی برآمده از کتاب و سنت)، «اسلام دو» (اسلام مفسران و عالمان دین) و «اسلام سه» (اسلام فرهنگ عمومی در جامعه مسلمانان) را از یکدیگر متمایز می‌کند و نگاه به زن در هر سه این تصاویر را نگاهی مبتنی بر مواضع مردسالارانه و دارای تعارض‌های درونی و ظاهری معرفی می‌کند. در واقع در سیر حرکت از «اسلام یک» به «اسلام سه»، سیر موضع‌گیری در برابر زنان منفی‌تر می‌شود که ناشی از غفلت از روند حرکت اسلام است. از نگاه او هدف پیامبر اسلام ﷺ ایجاد برابری میان زن و مرد بوده و از آنجایی که پیگیری چنین هدفی با مقاومت جامعه و فرهنگ مسلط بر آن روبه‌رو می‌شده است، ناگزیر می‌بایست اقدامات گام‌به‌گام و به شکل مرحله‌ای پی گرفته می‌شده است. بنابراین در حالی که پیامبر ﷺ در زمان حیات خود کوشیده بود سنت‌های غلط دربارهٔ زنان را تغییر دهد و در راستای برابری حقوقی میان دو جنس گام بردارد، پس از رحلت حضرت و ظهور فقها، نه تنها هدف ایشان یعنی حرکت به سمت برابری و رفع تدریجی موانع موجود پی گرفته نشد، بلکه با نگرش خشک و نص‌گرایانه، احکام موجود و نه روند حرکت مورد توجه قرار گرفت و هدف برابری میان دو جنس کنار گذاشته شد.

ملکیان بر این نظر است که در آینده، فقه تحت‌الشعاع کلام و فلسفه قرار خواهد گرفت که از نتایج آن رشد فلسفه فقه و تغییر در تلقی عالمان دین و جامعه دینی از زنان است؛ چراکه با تغییر در دیدگاه‌های فلسفی کهن از طبیعت آدمی و رابطهٔ زن و مرد و تصویر رابطهٔ خدا با انسان که تصویری مردسالارانه است، تغییر خواهد کرد که نه در فقه، که در اخلاق نیز تأثیر می‌گذارد. ملکیان به زنان توصیه می‌کند به حوزه‌های کلام و فلسفه وارد شوند تا بتوانند برداشت‌های زنانه از دین را رواج دهند و بر برداشت عالمان دین و جامعه

دینی از زنان تأثیر بگذارند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۳۲-۳۷).

در پیگیری سیر اندیشه ملکیان در دو دوره بعد می توان جابه جایی فکری او و ورود به فضای برساخت گرایی و نسیت گرایی را مشاهده کرد که بر مخالفت با ذات گرایی (Essentialism)، یعنی برخورداری انسان از یک ذات ثابت و تغییرناپذیر در طول تاریخ و کلی گویی (Universalism) به معنای اعتقاد به ثابت بودن عقل انسان و درمقابل، امکان تحول و تطور عقل بشری تأکید می کند. او همچنین در معرفت شناسی، خود را قائل به منظر گرایی (Perspectivism) و بافت گرایی (Contextualism) می داند؛ هرچند داشتن دیدگاه خاص برای افراد را منافی وجود دیدگاه متفق و واحد نمی داند. بنابراین او بر حفظ و نگهداری عقاید خاص برآمده از چشم اندازهای معرفتی تأکید دارد؛ اما امکان تحول عقیدتی و معرفتی را نیز تأیید می کند و مطلوب بودن را ملاک نگهداری باورها و عقاید در حوزه های خاص معرفی می کند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

ملکیان در رابطه با مسئله شدگی زنان و موضوع زنانه گری و معرفت شناسی فمینیستی، با تأکید بر دیدگاه منظر گرایانه، نگاه زن و مرد به زیست جهان را تا حدودی با یکدیگر متفاوت می داند و بر این نظر است که برای یک مرد هرگز امکان ندارد به تمامی از چشم انداز یک زن به زیست جهان بنگرد؛ چراکه تفاوت بدنی زن و مرد به تفاوت ذهن و روان یکدیگر می انجامد و چون این ساحت ها بی ارتباط با جسم نیستند، مردان نمی توانند مانند زنان باور، احساس، هیجان، گفتار و کردار داشته باشند. هرچند در نظر او ویژگی های مشترکی، میان روان زن و مرد وجود دارد و این صفات مشترک مانع از آن می شود که فهم آنها از زیست جهان اجتماعی کاملاً با یکدیگر متفاوت باشد؛ اما برابر دانستن تمایزات میان دو جنس با ذات گرایی منطقی را رد می کند.^۱

ملکیان در توضیح تمایزات زن و مرد در حوزه معرفت شناختی، تمایل مردان به استدلال های قیاسی را بیشتر از استدلال استقرایی و در زنان، استدلال استقرایی را بیشتر از قیاسی دانسته و انتاج بهترین تبیین نیز در بسیاری از موارد در زنان بیشتر از مردان است؛ چون در

۱. ذات گرایی به معنای پذیرش این دیدگاه است که صفاتی همواره همراه شیء است که تا زمانی که آن شیء موجود است، آن صفت از آن جدا نمی شود و سلب نشدنی است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیداحمد حسینی و محمد سعیدی مهر؛ «ذات گرایی ارسطویی - سنیوی و ذات گرایی معاصر»، دوفصلنامه حکمت سنیوی، س ۱۴، ش ۴۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۲۵-۱۴۴).

استنتاج بهترین تبیین، حدس و گمانه‌زنی و تخیل نقش اول را برای فرضیه‌ربایی دارد. در استنتاج بهترین تبیین، نخست فرضیه‌ای درست می‌شود و با توسل به این فرضیه و غلبه دادن آن بر فرضیات رقیب، بهترین تبیین استنتاج می‌شود. برای فرضیه‌ربایی به تحلیل و حدس نیاز است و شکی نیست که قوه حدس و تخیل در زنان قوی‌تر از مردان است. تمایز دیگر میان دو جنس، قوی‌تر بودن شهود در زنان است؛ درحالی که مردان کمتر از این منبع شناخت بهره می‌گیرند؛ همچنین درون‌نگری از منابع دیگر شناخت است که در بسیاری از حالات درونی زنان بیش از مردان است. از تمایزهای دیگر میان زن و مرد آن است که داده‌های اخلاقی مردان همیشه بر اساس عدالت است و عدالت به معنای پاسداری از حق است و ارتباط اخلاقی عادلانه رایگان‌بخشی ندارد؛ اما زنان این‌گونه نیستند و اخلاق از نظر آنها با مراقبت، تیمارداری، غم‌خواری و غم‌گساری پیوند خورده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۴، ص ۸۸-۹۳).

عدالت مساواتی و منفعت عقلانی

محسن کدیور از نواندیشان معاصر ایرانی است که البته با اندکی تأخیر به این جریان گفتمانی و نظری پیوسته است. در ادبیات نظری او برجسته‌ترین مضمون یافت‌شده در رویارویی با مسئله‌شدگی زنانگی، عدالت مساواتی است. او نیز دوره‌های فکری متفاوتی را پشت سر نهاده است. در دوره‌ای در نقش اندیشوری از درون فقه بر انجام اصلاحات کوشیده و به تکرر قرائات از فقه قائل است؛ به این معنا که با داشتن فقه متفاوت می‌توان مسئله زنان را به گونه‌ای دیگر حل کرد؛ چراکه اسلام زن را از منظر شخصیت انسانی، بالا و همتای مرد قرار داده و بر همین اساس می‌توان تعدیل‌هایی در حقوق زنان ایجاد کرد. درواقع او بر تحول فقه در تناسب با تغییرات زمانه و مناسبات اجتماعی جدید تأکید می‌کند؛ زیرا اگر پیش‌فرض کلامی حکمی تغییر کند، آن حکم فقهی نیز عوض می‌شود. نزد او نه تنها عقل به عنوان یکی از مستندات فقه فهم می‌شود؛ بلکه تفسیر جدیدی از عقل به عنوان عقل منفعت‌گرا داده می‌شود؛ به این معنا که هر جا بتوان اثبات کرد منفعتی عقلایی بر موضوعی مترتب است، وضع تغییر خواهد کرد. کدیور معتقد است تفاوت‌های زیست‌شناختی جسمی و روانی مهمی میان دو جنس وجود دارد که نمی‌توان آنها را اجتماعی و برآمده از تربیت یا به عبارتی جامعه‌پذیری متفاوت دانست که این تفاوت‌ها می‌تواند به تفاوت‌های حقوقی بینجامد. بنابراین موضوع تساوی حقوقی و برابری میان دو جنس باید نه به‌طور کلی، که موردی بحث شود و عدالت تنها معیار است و حقوق برابر در

جایی پذیرفتنی است که جنسیت دخالتی ندارد که به جز حوزه زناشویی، بیشتر موارد این گونه‌اند. باین حال او بر فطری و تغییرناپذیر بودن برخی احکام و در مقابل، زمان‌مند بودن برخی دیگر تأکید دارد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۳۷).

کدیور همچون بسیاری دیگر از نواندیشان دینی، پس از مدتی دیدگاه خود را درباره عقل و عدالت تنقیح و اصلاح می‌کند و بر خلاف تفسیر کلاسیک متکلمان و فیلسوفان اسلامی، تفسیری زمان‌مند از دو مفهوم عقل و عدالت ارائه می‌دهد. بنابراین احکام شرعی در زمان تشریح آنها هماهنگ با عقل عرفی و عدالت عرفی توصیف می‌شوند و تا زمانی که دارای این دو ویژگی باشند، شرعی هستند و هرگاه که عقل زمانه و عدالت زمانه آنها را برنفتد، شرعی بودن آنها مورد پرسش جدی است. بدین ترتیب به تدریج عدالت مساواتی در اندیشه کدیور جایگزین عدالت استحقاقی شد که بر اساس آن، بسیاری از احکام حقوقی زن و مرد دستخوش تغییر می‌شوند. چنین تغییری نزد او نشان‌دهنده متأثر شدن از شبستری و سروش و ملکیان است که معتقدند هدف نهایی اسلام، برابری حقوقی زن و مرد است؛ اما جامعه عصر نزول برای پذیرش عدالت مساواتی آماده نبوده است و اسلام در عصر ظهور خود، نخست اهلیت حقوقی زن را به رسمیت شناخت و سپس تمایزات حقوقی را کاهش داد؛ اما برخی تفاوت‌ها را نیز صحنه گذاشت. این تمایزات حقوقی با شرایط جامعه در عصر نزول، متناسب و مقتضای عدالت زمانه بود؛ اما این تفاوت‌ها امروزه عادلانه به شمار نمی‌آید و خرد انسان معاصر آن را بر نمی‌تابد. نزد کدیور جامعه امروز خواهان عدالت مساواتی است و درحالی که عدالت استحقاقی گام نخست از اقدامات اسلام بوده، عدالت مساواتی گام نهایی آن است (ر.ک: همو، ۱۳۹۰).

در رابطه با موضوع عدالت و دو مفهوم عدالت استحقاقی و عدالت مساواتی، کدیور بر این نظر است که اولاً عدالت مفهومی ماقبل دینی است و انسان با عقل خود آن را درک می‌کند. عدالت و فهم در کلی‌ترین معنای خود برای همگان درک‌پذیر است. انسان بر اساس تجربه و خرد جمعی و تاریخی خود عدالت را تبیین می‌کند.

ثانیاً فهم ارتکازی انسان معاصر از عدالت، عدالت مساواتی است. هیچ خصیصه‌ای مانع از تساوی حقوقی نمی‌شود. اصل بر تساوی حقوقی است و تنها با دلیل معتبر می‌توان از تساوی حقوقی دست برداشت.

ثالثاً با وجود آنکه تمایز زیست‌شناختی و روان‌شناختی میان زن و مرد تأیید می‌شود،

نمی‌توان از تمایزات تکوینی، تمایز حقوقی برداشت کرد؛ چون لازمه آن «استنتاج باید از هست» می‌شود که نیازمند اثبات فلسفی است؛ استدلالی که هنوز اقامه نشده است. رابعاً تساوی حقوقی عدالت است و تبعیض حقوقی ظلم؛ چون انسان‌ها در کرامت و روح انسانی و امکان رشد و تعالی - در صورت برخورداری از فرصت‌های یکسان - همانندند و ملاک تساوی جوهر واحد آدمیان است.

خامساً همواره خردمندی به انتخاب ارجح و ترک مرجوح است. اگر عقلانیت دیروز تبعیض حقوقی زن و مرد را عین استحقاق و عدالت می‌شمرد، عقلانیت امروز همان تبعیض را عین ظلم و نادیده گرفتن حقوق مسلم انسانی می‌شمارد^۱ (همان).

کدیور بر این نظر است که در اسلام، دو چهره از زن مسلمان وجود دارد: یکی چهره‌ای که در قرآن (آیات مکی) به آن اشاره می‌شود که در عین تفاوت با مرد و داشتن برخی وظایف خاص، با مرد در بسیاری از حقوق و ارزش‌ها برابر است و دوم سیمای زنی است که در فقه و شرع از زن مشاهده می‌شود (مطابق با آیات مدنی) که بازنمایاننده موجودی آسیب‌پذیر و درجه دوم و برآمده از فرهنگ خاص دوران ظهور اسلام و در واقع اقتضای شرایط مکانی و زمانی بوده که البته فرهنگی جهانی نسبت به زن در آن دوره بوده است. دوره دوم هم‌زمان با تشکیل جامعه و حکومت اسلامی بوده و نگاه حقوقی به مسائل حاکم است. در این دسته از آیات، نگاهی تبعیض‌گونه به زن دیده می‌شود که بدین ترتیب می‌توان از دو دسته قوانین نام برد: یکی قوانین متأثر از احکام عبادی، حقوق تجارت و

۱. در اینجا دیدگاه کدیور با دیدگاه اصولیان از جهاتی متمایز می‌شود که برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. تاریخت عقل و برساخت بودن احکام عقلی در نگاه کدیور؛ ۲. برقراری ملازمه میان برابری انسانی و ارزشی با برابری در حقوق و نقش‌های اجتماعی؛ ۳. موکول کردن امکان تمایز حقوقی زن و مرد به درستی استنتاج باید از هست. به تعبیر دیگر کدیور اشکالی را که در حوزه فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق بر احکام شرعی تطبیقی می‌دهد، گویا اراده تشریحی خداوند مقید به محدودیت‌های فهم بشری است و اگر بشر نتواند دلیلی بر استنتاج باید از هست اقامه کند، خدا هم به مصلحتی در جعل حکم متمایز نمی‌یابد. به سخن دیگر اینکه بشر نتواند بر اثبات این رابطه دلیلی بیابد، به معنای نبود امکان ابتدای باید بر هست نیست. ۴. کدیور گمان کرده اصولیان نیز مانند علامه، تمایزات تشریحی را صرفاً به تمایز تکوینی مرتبط می‌دانند؛ حال آنکه ممکن است عوامل دیگری را - غیر از تمایز تکوینی - نیز بتوان تصور نمود. کدیور تصریح کرده تنها به دلیل معتبر می‌توان از تساوی حقوقی (عدالت مساواتی) دست برداشت؛ حال آنکه اگر تقریر وی درست باشد و عقل به عدالت مساواتی حکم کند، هیچ دلیلی نمی‌تواند حکم آن را تقیید کند. آیا می‌توان تصور کرد در تقریر کدیور لازمه کرامت انسانی زن، برابری مساواتی باشد؛ اما به دلیل معتبر از کرامت انسانی زن عدول کنیم؟

برخی مباحث حقوق مدنی که در آن حقوق زن و مرد مساوی و عادلانه و انسانی است و دیگری قوانین متأثر از احکام جزایی، حقوق اساسی و بسیاری از فصول حقوق مدنی که مبتنی بر تبعیض حقوقی است و نگاهی درجه دو به زن دارد که این احکام نیازمند بازنگری هستند (همان).

در نظر کدیور، برتری مرد بر زن بر طبق آیه ۳۴ سوره نسا که از مهم ترین مستندات گفتمان اسلام ارتودکس در برتری مرد بر زن و توجیه نابرابری های حقوقی میان آنهاست، معلل به دو علت است؛ زیرا خداوند در قرآن استدلال کرده است و بنابراین زمانی که این دو علت وجود نداشته باشد، معلول که برتری زن بر مرد است، از بین خواهد رفت. به سخن دیگر برتری مرد بر زن مربوط به دورانی خاص و جامعه ای خاص بوده و در شرایطی که تفاوت های فیزیکی، بیولوژیکی و روان شناختی میان مرد و زن عامل برتری یکی بر دیگری شناخته نمی شود، برتری حقوقی مرد بر زن نیز نمی تواند از احکام تغییرناپذیر و دائمی باشد. خداوند در قرآن بر اعطای استعدادها و توانایی های متفاوت افراد از جمله زن و مرد تأکید کرده است و نمی توان این تفاوت ها را خاستگاه تبعیض حقوقی دانست (همان). به طور کلی از دیدگاه او مسائل زنان در مشکلات حقوقی آنان خلاصه نمی شود و در مشکلات فرهنگی جامعه ریشه دارد؛ بنابراین احیای هویت زنان و ایجاد خودباوری در آنان تمهیدات فرهنگی جدی می طلبد؛ زیرا هنگامی که جامعه ای گرفتار پس ماندگی فرهنگی و تلقی اش از دین عقب افتاده باشد، زن و مردش نیز - به تبع - عقب افتاده هستند. نزد کدیور مهم ترین مسئله موجود تلقی از دین است و تا زمانی که پاسخ روشنی به تلقی خود از دین وجود نداشته باشد و انتظارات از دین تعریف و تنظیم نشود، حتی مسائل سیاسی جامعه نیز در درجه دوم اهمیت قرار می گیرد. از نگاه او مسئله ای به نام «مسئله زنان» وجود دارد؛ ولی مهم ترین مسئله قلمداد نمی شود و اهمیت ثانویه دارد؛ چراکه مسئله اصلی، آزادی و امنیت فرهنگی است و تا این دو حل نشود، امکان حل صحیح مسئله ای به نام مسئله زنان وجود نخواهد داشت.^۱

جمع بندی و نتیجه گیری

نوآندیشی دینی در ایران از نیمه دوم دهه شصت آغاز و با ورود به دهه هفتاد تا حدودی بالنده شد که هم زمان با افول شوروی و ظهور موج دموکراسی خواهی و نولیبرالیسم و نیز

۱. «با سنت ریشه دار باید ظریف برخورد کرد» گفت و گو با دکتر محسن کدیور؛ زنان، ش ۸۷، ص ۳۴-۳۷.

پسامدرنیسم بود. در واقع تلاقی این سه جریان روشنفکری ایرانی، از جمله نواندیشان دینی را متأثر و متحول کرد. آنان از نقد فقه - البته با ادله کلامی - آغاز کردند و پلورالیسم را نخست در حوزه فقه و سپس در حوزه معارف دینی به کار بردند و با قرائتی زمینی از فقه و پس از آن از معارف دیگر به قرائت زمینی از وحی رسیدند. به سخن دیگر نواندیشی دینی از تاریخیت فقه آغاز کرد و به تاریخیت دین رسید.

نواندیشی دینی مانند دیگر جریان‌های فکری توانسته با انتقادات، تأملات نظری جدید و طرح پرسش‌هایی نو، بازنمایی پایگاه معرفتی ادبیات ارتودوکسی کلام و فقه به مثابه کلان‌روایتی ثابت و تغییرناپذیر را به چالش بکشد. این جریان را گرچه می‌توان در جای خود - هم به لحاظ جامعه‌شناختی و فرهنگی و هم به لحاظ نظری - مورد انتقادات جدی قرار داد؛ اما مانند هر جریان مهم دیگری فرصتی مغتنم برای بازخوانی و تأملات جدید در اجتماع علمی ایجاد کرد. در واقع جریان‌های انتقادی نظری با ورود به حوزه ادبیات دینی و گفتمان فقه، فضایی برای بازاندیشی و بازخوانی انتقادی و به‌روزرسانی آن فراهم کردند. این بازخوانی انتقادی در حوزه گفتمان دینی و ادبیات فقهی به غنی‌تر و روزآمدتر شدن اندیشه‌ها در این حوزه انجامید و با آشنایی با زبان منتقدان، اندیشمندان حوزه توانستند ادبیات بحث و پاسخ‌گویی به انتقادهای وارد شده از سوی جریان نواندیشی دینی را فراگیرند و به سخن دیگر، زبان تعامل و گفت‌وگو با آن را بیاموزند و در دفاع از گنجینه‌های معرفتی خود به کار گیرند. در عین حال نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که جامعه علمی حوزه با آنکه بر نواندیشی دینی - در کلیت خود - مهر تأیید نمی‌زند، برخی از عناصر تحلیلی و تبیینی این جریان را دارای ارزش بررسی می‌داند و چه بسا بتوان برخی از این عناصر را - با اصلاح و بازسازی - در پیکربندی نظام معرفتی یا در ادبیات استنباط و اجتهاد مورد توجه قرار داد که یکی از حوزه‌ها با قابلیت این انطباق، حوزه مسائل زنان است.

به‌طور کلی نگارندگان با بررسی گفتمان نواندیشی دینی در حوزه مسائل زنان و مسئله‌شدگی زنان در این گفتمان، منتشر شده در دهه ۱۳۶۰ تا ۱۳۹۰ نکات زیر را درخور توجه می‌دانند: نخست فراز و فرود جریان نواندیشی دینی تابع جزر و مد جریان‌های مسلط جهانی است و کمتر می‌توان شاخص استقلال فکری و رویکردی را در نواندیشی دینی مشاهده کرد. از دهه ۱۳۴۰ تا ۱۳۶۰ که کمونیسم و مارکسیسم در نظم مسلط جهانی

جایگاهی برجسته داشتند و در نهضت‌های اجتماعی و سیاسی جهان، نقشی راهبرانه ایفا می‌کردند، نواندیشی دینی بسیار متأثر از جریان چپ بود و بر عدالت با تفسیر سوسیالیستی آن و بر نقش پررنگ دولت در اقتصاد تأکید داشتند و به سخن دیگر دشمن سرسخت امپریالیسم و لیبرالیسم بود. از اواخر دهه ۱۳۶۰ با فروپاشی شوروی و افول پایگاه کمونیسم و همچنین با فراگیر شدن موج سوم دموکراسی، تفوق گفتمان نولیبرالیسم و بالندگی و رشد ادبیات پسامدرن، چرخشی کلی در ادبیات نواندیشان دینی قابل مشاهده است؛ به طوری که نقد ادبیات انقلاب اسلامی بر اساس اندیشه‌های دموکراسی خواهی به اولویت نخست آنها تبدیل شد و پرداختن به رویکردها و نقدهای نسبی گرایانه از دهه ۷۰ به بعد برایشان جذابیت یافت. مطالعه ادبیات نواندیشی دینی در رابطه با مسئله‌شدگی زنان - به‌ویژه آنچه در سال ۱۳۷۸ در قالب مصاحبه با نواندیشان دینی در مجله *زنان* چاپ شد - نشان می‌دهد مسائل زنان نزد نواندیشان دینی اهمیت و اولویت تعیین‌کننده‌ای ندارد؛ تا جایی که حتی توجه به آن، انحراف در اهداف نواندیشی و عامل به حاشیه راندن دموکراسی خواهی دانسته شده است. به سخن دیگر از نگاه نواندیشی دینی، طرح و پرداختن به مسئله زنان باید به پس از تحقق دموکراسی موکول شود. این در حالی است که اهمیت یافتن موضوع زن در ادبیات روشنفکران دینی پس از انقلاب را در واقع باید تابعی از اهمیت زن به مثابه بدیلی برای جنبش دانشجویی‌ای یافت که پس از حوادث سال ۱۳۷۸ به محاق رفته بود.

نکته دوم در رابطه با بررسی گفتمان نواندیشی دینی در دوره مورد بررسی آن است که نواندیشی دینی در ایران بیشتر در نقش منتقد اقدام به نقدهای تند و رادیکال به سنت علمی و معرفتی حوزه داشته است؛ بدون آنکه پیشنهاد و جایگزینی متناسب و هم‌وزن عرضه کند. از همین رو گفتمان نواندیشی دینی با انتقادهای رادیکال به سنت علمی و معرفتی حوزه و روش اجتهادی موجود بدون ارائه جایگزین مناسب، در واقع خود را از مزایای سنت معرفتی و روش اجتهادی موجود نیز محروم کرده است. از این دیدگاه، روش گفتمان نواندیشی دینی هم‌سو با رویکردهای پسامدرن در دهه هفتاد، با انتقادهای افراطی خود به سنت و گفتمان مبتنی بر آن، ذهن افراد (جوانان) را به نظام معرفتی موجود بدبین کرد؛ بدون آنکه جایگزین روشن و منسجمی ارائه کند که نتیجه آن - به گفته برخی از نواندیشان دینی - نسلی از جوانان بود که به دنبال نفی هویت تاریخی و سنت‌های خود، خلأ معرفتی

ایجاد شده را با ادبیات نولیبرالیسم که به تازگی فراگیر شده بود، پر می کرد (ر.ک: غلامرضا کاشی، ۱۳۸۵). این کاستی به روشنی در ادبیات نواندیشی دینی در رویارویی با مسئله شدگی زنان دیده می شود. نواندیشان دینی ایرانی - به ویژه نسل پس از انقلاب - در مقایسه با نواندیشان دیگر، شرایط به نسبت متمایزی داشتند که آن عبارت بود از آشنایی با ادبیات جدیدی که در دهه هفتاد در میان جوانان تحصیل کرده، طرفداران پرشماری داشت. از همین رو آنان ترجیح می دادند بحث های خود را بیشتر در جمع دانشجویان مطرح کنند تا در محافل نخبگی و در جمع اندیشمندان. به سخن دیگر نواندیشان دینی به دلایلی نه چندان روشن ترجیح می دادند به جای به گفت و گو گذاشتن رویکردهای نظری جدید با اندیشوران حوزوی به عنوان افرادی دست کم در جایگاه برابر، آنها را در محافل دانشجویی و بیشتر در شرایطی مونولوگ و تک گویی بیان کنند.

سومین نکته دارای اهمیت در رویارویی نواندیشی با مسئله شدگی زنان، آن است که هرچند در دهه ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰، نواندیشان دینی نقش تولیدکننده ادبیات معرفتی انتقادی را برای فمینیست های اسلامی داشتند و از این دیدگاه دارای حق حیات علمی بر آنها هستند، نمی توان آنها را تولیدکنندگان این ادبیات نظری دانست؛ چراکه این مباحث را پیش تر نواندیشان جهان عرب مطرح کرده بودند و نواندیشان دینی ایرانی بیشتر نقش مترجم، واسطه و انتقال دهنده را بر عهده داشتند؛ باین حال در برخی موارد، نواندیشان دینی ایرانی بدون توجه به تمایز فضای معرفتی اهل سنت و شیعه، نقش واسطه اندیشه های نواندیشانه را ایفا می کردند.

چهارمین نکته برجسته در این رویارویی و متأثر از خاستگاه مدرن، تأکید نواندیشی دینی بر خردورزی و تقدس زدایی است. در واقع نواندیشی دینی معاصر ایرانی سنت های موجود را با استدلال خردستیزی و تقدس گرایی طرد می کرد؛ در حالی که خود گرفتار چارچوب های اندیشه ای و نظری غیربومی یا به سخن دیگر غیردرونزا بود. نواندیشی دینی مؤلفه هایی همچون عقل عرفی، عدالت زمانه، دموکراسی و برابری جنسیتی را بدیهی می انگارد و به جای روبه رو شدن با آنها از موضعی انتقادی، آنها را به مثابه پیش فرضی بدیهی پذیرفته و پایه استدلال خود قرار می دهد. در واقع نواندیشی دینی ایرانی در مقطع مورد مطالعه در نقش و جایگاه تولیدکننده علم و از موضعی خردگرایانه خود را نشان نداده که از آن موضع به انتقاد جهان پیرامون خود پردازد؛ بلکه نقادی را تنها به فضای سنت

وارد کرده و ادبیات تجربه‌گرایان غربی را به مثابه اصول نقدناپذیر قلمداد می‌کند. این رفتار دوگانه، نوآندیشی ایرانی را به بی‌توجهی به زیست‌بوم ایرانی در فهم و پرداختن به مسئله زنان متهم می‌کند و آنها را بیشتر انتقال‌دهنده اندیشه‌های دیگران غربی باز می‌نماید.

نکته پنجم، در حوزه مسائل زنان، مطالعه جریان نوآندیشی دینی ایرانی و رویارویی آن با مسئله جنسیت و زنان نشان می‌دهد هرچند نوآندیشان دینی دغدغه مسائل زنان را نداشتند و جریان فمینیستی، آنان را به ورود به مسائل زنان سوق داد؛ اما در تولید و غنای ادبیات نظری جنسیتی در ایران تأثیرگذار بوده‌اند. نوآندیشان دینی از یک سو توانستند فضای هژمونیک فقه سنتی را در حوزه تا حدودی بشکنند و فضایی ایجاد کنند تا صداهای خاموش در حوزه در آن شنیده شود و از سوی دیگر ورود آنان به مباحث فقهی - متأثر از رویکردهای نوآندیشانه - تأثیرات میدانی شگرف و گسترده‌ای را حتی در میان برخی حوزویان بر جای گذاشته و می‌گذارد. به‌طور کلی در بررسی دیدگاه نوآندیشان دینی و مسئله‌شدگی زنان به نظر می‌رسد نوآندیشان دینی بیش از آنکه نگران اتقان علمی مباحث خود باشند، در اندیشه تأثیر اجتماعی آن بوده‌اند و در عمل تنها دیدگاه‌های نوآندیشانه به چشم می‌آید؛ ولی نقدهای استدلالی به آن تقریباً دیده نمی‌شود. این امر نشان‌دهنده غلبه فضای کنش اجتماعی بر فضای علمی و غلبه بازنمایی بر واقعیت است.

دیدگاه فمینیسم جریانی سیاسی است که دغدغه تغییر موازنه قدرت به نفع زنان را دارد و بیش از هر چیز دیدگاه‌های علمی را به لحاظ منافی که برای زنان و در خدمت تغییر موازنه به سمت برابری جنسیتی^۱ دارد، پی می‌گیرد؛ از این رو صرف نظر از اتقان یا عدم دیدگاه‌های نوآندیشان دینی، خواهان توسعه این ادبیات، هم به لحاظ تأثیری که بر تضعیف موقعیت فقه سنتی بر جای می‌گذارد و هم به لحاظ تغییر موازنه اجتماعی است. نوآندیشی دینی در ابتدا از نقد دین‌سالاری و نقد معرفت دینی آغازید که آورده و ثمرات مهمی برای فمینیست‌ها داشت؛ چراکه آنها می‌توانستند از مسیر عرفی‌گرایی در عرصه حیات اجتماعی، راهی به سوی اصلاحات حقوقی و فرهنگی بگشایند. به سخن دیگر نقد فقه و معرفت دینی

۱. نگارنده/نگارندگان بر این اعتقاد است/اند که زن‌گرایی (فمینیسم) گرچه شعار برابری می‌دهد؛ اما به برابری رضایت نمی‌دهد و خواهان امتیازات هرچه بیشتر است و بحث از فرودستی زنان بیش از آنکه اشاره به واقعیتی تاریخی باشد، برای فمینیست‌ها ارزش کارکردی دارد که می‌توان در بستر طرح آن، امتیازات بیشتری مطالبه کرد.

به مثابه دانش بشری، هم به آفرینش ادبیاتی انجامید که فمینیست‌ها با استناد به آن بتوانند برداشت‌های فقهی موجود را که مردسالارانه و مردانه می‌دانستند، به چالش بکشند و هم روی آوری نواندیشی دینی به دموکراسی توانست پایه‌های چیزی را که قدرت مردسالارانه می‌نامیدند، مورد پرسش قرار دهد. همچنین تبدیل شدن حقوق بشر به مفهوم محوری در ادبیات نواندیشی دینی، زمینه را برای توضیح ضرورت هم‌نوایی با جامعه جهانی در فضای جهانی شدن هموار کرد. به علاوه با تغییر رویکرد به سمت حقوق بشر، مسئله‌شدگی زنان از موضوعی حاشیه‌ای به متن نگاه نواندیشان دینی آمد و حقوق زنان به مثابه یکی از محورهای اصلی گفتمان حقوق بشر مورد توجه بیشتری قرار گرفت.

به طور کلی کلیدواژه اصلی نواندیشی دینی برای همگام کردن آموزه‌های وحیانی با شرایط متحول عصری، تاریخت بود که امکان خوانش جدیدی را که برگرفته و متأثر از جریان اعتزال نو در هند و مصر بود و در قرن نوزدهم آغاز شد و در نیمه دوم قرن بیستم رشد یافت،^۱ فراهم کرد. روشنفکران دینی - همچون نومعتزلیان - دین و قرآن را تاریخ‌مند دانستند و موضوع تاریخ‌مندی را با تمایز میان ذاتیات و عرضیات دین آغاز کردند و با این تمایزگذاری و تفسیر به رأی از اصطلاح فقهی تأسیسی و امضایی و تطبیق آن بر بسیاری از احکام زنان، زمان‌مندی احکام را نتیجه گرفتند. بنا بر چنین فهمی از احکام دین، آنها در مقطع زمانی خود، به مثابه امری عرضی و برای تأمین هدفی خاص ایجاد شده بودند و با تغییر شرایط چون دیگر فاقد کارایی‌اند و حتی تبدیل به مانعی بر سر راه تحقق آن اهداف شده‌اند، می‌بایست کنار گذاشته شوند. نکته مهم دیگر در رابطه با شناخت جریان نومعتزله و نواندیشی دینی در ایران آن است که این جریان از عقل‌گرایی پیروی می‌کند و این در حالی است که میان عقل‌گرایی نواندیشانه به عنوان عقل مدرن و پسامدرن و امری تاریخ‌مند با عقل‌گرایی مورد تأکید در کتب کلامی و اصول فقه، تمایز اساسی وجود دارد. جریان اعتزال نو و نواندیشی دینی ایرانی، عقل را دارای خصلتی تاریخی می‌داند و با معرفی آن به عنوان اساس فهم و استنباط حکم مناسبات بشری، آن را مقدم بر وحی و

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالکریم سروش؛ «نومعتزلی هستم»؛ اردیبهشت ۱۳۸۷، سایت رسمی عبدالکریم سروش. درباره دیدگاه نواعترالیان و نقد دیدگاه آنان ر.ک: مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو؛ ج ۱ - ۵، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

اساس باز تفسیر وحی بر می‌شمرد. در بستر تاریخیت، عدالت نیز معنایی زمان‌مند یافته و بنابراین بسیاری از احکام به دلیل فهم عقلی تاریخ‌مند از آنها به عنوان ناعادلانه با عرف حاضر، باید کنار گذاشته شوند. ثمره تاریخیت دین و چنین عقل و عدالتی، تفاسیر متعدد از دین و نیز امکان بنا نهادن اخلاق مستقل از وحی (پیشین) و نیز سکولاریسم است (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۶). به طور خلاصه جریان نواندیشی دینی با تمایز میان امور ذاتی و عرضی آغاز کرد و ذاتی را امری فراتاریخی و عرضی را که احکام فقهی بودند، امری عرضی دانست؛ اما در مسیر بالندگی خود نه تنها تاریخیت را به ذات دین نیز سرایت داد و خاتمیت را به چالش کشید؛ بلکه با تفسیر وحی به تجربه نبوی، خط‌پذیری را به قرآن نیز سرایت داد و آن را محصولی بشری دانست که از فرهنگ عصر خود متأثر است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۱/ مجتهد شبستری، ۱۳۸۷). به‌طور کلی از آنجایی که مبانی دیدگاه‌های نواندیشی با دو مفهوم تحول و تاریخیت پیوند دارد، در آینده بازاندیشی نواندیشی دینی از جمله در حوزه خانواده، جنسیت و امر جنسی دور از انتظار نخواهد بود.^۱

۱. برای آشنایی بیشتر با برخی مبانی روش‌شناختی، دین‌شناختی، فلسفی و مسائل زنان از نگاه نواندیشان دینی ر.ک: زهرا تشکری؛ زن در نگاه روشنفکران؛ تهران دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۱.

منابع و مآخذ

۱. ایمان، محمدتقی و محمودرضا نوشادی؛ «تحلیل محتوای کیفی»؛ عیار پژوهش در علوم انسانی، س ۳، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۵-۴۴.
 ۲. آتویت، ویلیام و تام باتامور؛ فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم؛ ترجمه حسن چاوشیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
 ۳. تبریزی، منصوره؛ «تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۲۱ (۶۴)، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵-۱۳۸. در: <https://dx.doi.org/10.22054/qjss.2014.344>
 ۴. بودون، ریمون و فرانسوا بوریکو؛ فرهنگ جامعه‌شناسی انتقادی؛ ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۵.
- منابع متنی مورد استفاده (در تحلیل محتوا)
۱. «اصلاح طلبی، دموکراسی و سکولاریسم»؛ مصاحبه با علیرضا علوی تبار، ۱۳۸۴/۴/۱۶، سکولاریسم نو.
 ۲. «با سنت ریشه‌دار باید ظریف برخورد کرد: گفت‌وگو با دکتر محسن کدیور»؛ زنان، ش ۸۷، ص ۳۴-۳۷.
 ۳. «تجدید تجربه اعتزال» سخنرانی عبدالکریم سروش؛ گلستان ایران، ش ۱۴، ۱۳۸۱/۶/۱۰ (به نقل از بازتاب اندیشه، ش ۳۰، شهریور ۱۳۸۱، مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ص ۷-۱۲).
 ۴. «حقوق بشر، دموکراسی و زنان: گفت‌وگو با مصطفی ملکیان»؛ زنان، ش ۱۱۸، ۱۳۸۳، ص ۵۴.
 ۵. «راهبرد احقاق حقوق زنان و نسبت آن با سنت» گفت‌وگو با دکتر علیرضا علوی تبار؛ زنان، ش ۱۳۲، خرداد ۱۳۸۵، ص ۵۱-۵۴.
 ۶. «روشنفکری دینی متأخر بنای بازگشت از قرآن ندارد» مصاحبه با سیدعلی میرموسوی، ۱۳۹۷/۴/۱۱، ایکننا.
 ۷. «ریاست مرد بر خانواده تأسیس قرآن نیست» گفت‌وگو با محمد مجتهد شبستری؛ زنان / امروز، ش ۲۱، اسفند ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۲۷.
 ۸. «زن، مرد، کدام تصویر» گفت‌وگو با مصطفی ملکیان؛ زنان، ش ۶۴، خرداد ۱۳۷۹، ص ۳۲-۳۷.

۹. «زنان‌نگری در فلسفه و فلسفه‌های زنان‌نگر» گفت‌وگو با مصطفی ملکیان؛ *زنان/امروز*، ش ۱۲، آبان ۱۳۹۴، ص ۸۸-۹۳.
۱۰. «مجتهد شبستری پیش‌قراول نواندیشی رادیکال»؛ ۹۶/۷/۷، وب‌سایت رسمی محسن کدیور.
۱۱. «مؤلفه‌های نواندیشی دینی»؛ ۱۳۸۵/۹/۹، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری.
۱۲. آدمیت، فریدون؛ *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*؛ تهران: کتابناک، ۱۳۴۹.
۱۳. باقی، عمادالدین؛ «مسئله زنان، کدام مسئله»؛ *زنان*، ش ۵۷، آبان ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۵.
۱۴. پیمان، حبیب‌الله؛ «ثبات و تغییر در اندیشه دینی»؛ *کیان*، ش ۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱، ص ۲۶-۳۰.
۱۵. تشکری زهرا؛ *زن در نگاه روشنفکران*؛ تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۱.
۱۶. توکلیان، جلال؛ «روشنفکری و مسئله زنان»؛ *زنان*، ش ۸۲، آذر ۱۳۸۰، ص ۴۵-۴۹.
۱۷. جلایی‌پور حمیدرضا؛ «زنان ایرانی مصرف‌کننده تئوری‌ها هستند»؛ *زنان*، ش ۵۹، دی ۱۳۷۸، ص ۳۸-۳۹.
۱۸. حسینی سیداحمد و محمد سعیدی‌مهر؛ «ذات‌گرایی ارسطویی - سینیوی و ذات‌گرایی معاصر»؛ *دوفصلنامه حکمت سینیوی*، س ۱۴، ش ۴۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۲۵-۱۴۴.
۱۹. حمیدیه، بهزاد؛ «اسلام معنوی محصولی از روشنفکری دینی»؛ *روزنامه رسالت*، ۱۳ و ۱۴ اردیبهشت ۱۳۸۳.
۲۰. حیدری‌پور، عباس؛ *ظرفیت‌های تمدنی علم کلام در گفت‌وگو با محمد تقی سبحانی*؛ چ ۱ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹.
۲۱. رحمانی تقی؛ «اسلام فقهاتی و روشنفکران مسلمان»؛ ۹۳/۱۰/۲۹، *ندای آزادی*.
۲۲. سروش، عبدالکریم؛ «تجدید تجربه اعتزال، آینده درخشان جامعه اسلامی را در خود می‌پرواند»؛ ۱۳۸۱/۶/۱۲، ایسنا.
۲۳. سروش، عبدالکریم؛ «قبض و بسط حقوق زنان»؛ *زنان*، ش ۵۹، ۱۳۷۸، ص ۳۲-۳۷.
۲۴. سروش، عبدالکریم؛ «نومعتزلی هستم»؛ *اردیبهشت ۱۳۸۷*، www.drseroush.com.
۲۵. سروش، عبدالکریم؛ *قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*؛ چ ۱۳،

- تهران: انتشارات فرهنگی صراط، ۱۳۹۳.
۲۶. سلیمانی، زهرا؛ «ملکیان پنجم»؛ ماهنامه مهر، ش ۳۲، آذر ۱۳۹۲، ص ۵۰-۵۵.
۲۷. عبدی، عباس؛ «روشنفکری دین و مسائل فوری‌تر از مسائل زنان»؛ *زنان*، ش ۵۸، آذر ۱۳۷۸، ص ۳۸.
۲۸. علیجانی، رضا؛ «نظریات نو در پی تبیین "دو صدایی" های متون، فقدان استراتژی فرهنگی در نواندیشی دینی»؛ *چشم‌انداز ایران*، دی و بهمن ۱۳۸۷، ص ۱۳۰.
۲۹. غلامرضا کاشی، محمدجواد: «بابت سهم خود شرم‌نده‌ام»؛ ۱۳۸۵/۱۲/۲۴، پایگاه خبری *صدای ایران*.
۳۰. کدیور، محسن؛ «بازخوانی حقوق زنان در اسلام، "عدالت مساواتی" به جای "عدالت استحقاقی"»؛ ۹۰/۸/۳۰، وب‌سایت رسمی محسن کدیور.
۳۱. مجتهد شبستری، محمد؛ «تنقیح محل نزاع با فقیهان (بخش اول) حضرت محمد قانون‌گذار نبود و قرآن کتاب قانون نیست»؛ مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری، ۱ بهمن ۱۳۹۲.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۴۲، شهریور ۱۳۶۶، ص ۱۲-۱۴.
۳۳. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۴۴، آبان ۱۳۶۶، ص ۲۰-۲۳.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۴۸، اسفند ۱۳۶۶، ص ۱۰-۱۱.
۳۵. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۵۱، خرداد ۱۳۶۷، ص ۱۰-۱۳.
۳۶. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۵۷، آذر ۱۳۶۷، ص ۲۸-۲۹.
۳۷. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۶۲، اردیبهشت ۱۳۶۸، ص ۱۴-۱۷.
۳۸. مجتهد شبستری، محمد؛ «عقل و دین»؛ *کیهان فرهنگی*، ش ۶۵، مرداد ۱۳۶۸، ص ۱۴-۱۵.

۳۹. مجتهد شبستری، محمد؛ «قرائت نبوی از جهان (۱)»؛ ۱۳۸۶/۱۱/۱۶، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری.
۴۰. مجتهد شبستری، محمد؛ «معنای عدالت در قرآن»؛ ۱۳۸۷/۱۰/۱۸، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهد شبستری
۴۱. محمدی، مجید؛ «جنسیت خط قرمز روشنفکران مذهبی»؛ *زنان*، ش ۵۸، آذر ۱۳۷۸، ص ۳۹-۴۱.
۴۲. مردیها، سیدمرتضی؛ «مسئله "زنان" نه "مسئله زنان"»؛ *زنان*، ش ۶۰، بهمن ۱۳۷۸، ص ۴۲-۴۳.
۴۳. مردیها، سیدمرتضی؛ «زنان مشکلی که همواره باقی خواهد ماند»؛ *زنان*، ش ۷۴، فروردین ۱۳۸۰، ص ۳۶-۳۹.
۴۴. ملکیان، مصطفی؛ «آسیب‌شناسی روشنفکری دینی»؛ ۸۶/۶/۲۸، وب‌سایت رسمی محسن کدیور.
۴۵. ملکیان، مصطفی؛ «عقلانیت و معنویت پس از ده سال»؛ ۱۳۸۹/۲/۲۸، صدانت.
۴۶. ملکیان، مصطفی؛ *مجله زنان/امروز*؛ ش ۱۲، ۱۳۹۴، ص ۸۸-۹۳.
۴۷. ملکیان، مصطفی؛ *مجله زنان*؛ ش ۱۱۸، ۱۳۸۳، ص ۵۴.
۴۸. میرحسینی، زیبا؛ «سنت حقوقی مسلمانان و چالش برابری جنسیتی»؛ ترجمه هدی مبصری؛ *زنان/امروز*، ش ۵، بهمن ۱۳۹۴، ص ۸۶-۹۳.
۴۹. نوربخش، صفورا؛ «روشنفکری، نواندیشان دینی و زنان»؛ *زنان*، ش ۷۷، تیر ۱۳۸۰، ص ۳۸-۴۳.
۵۰. یوسفی اشکوری، حسن؛ «نواندیشان دینی و کلی‌گویی درباره زن»؛ *زنان*، ش ۶۲، فروردین، ۱۳۷۹، ص ۴۶-۴۷.
51. Denzin, N. & Y. Lincoln; *The Discipline and Practice of Qualitative Research*; London: Sage, 2000.
52. Kondracki, N. L. & N. S. Wellman; "Contentanalysis: Review of methods and their applications in nutrition education"; *Journal of Nutrition Education and Behavior*, v.34, 2002, pp. 224-230.